NALAR ISLAM

dari tanah Arab ke Tanah Air

ABDUL MUKTI RO'UF

Editor: Mulyadi, M.Pd

NALAR ISLAM

Dari Tanah Arab ke Tanah Air

Abdul Mukti Ro'uf

PENGANTAR PENULIS

Saya masih teringat nasihat Nurcholish Madjid bahwa cara bersyukur yang baik adalah dengan bekerja keras untuk kebaikan orang lain. Nasihat itu begitu merasuk saya. Setiap kali saya ingin menulis, selain sebagai panggilan kesejarahan, saya selalu ingin ada dalam satu motif yang sederhana: untuk kebaikan sesama. Itu saja! Meskipun saya selalu menyadari bahwa hasil perenungan saya selalu memiliki dimensi ketidaksepakatan dengan orang lain. Untuk kondisi ini, untungnya saya selalu dibantu oleh nasihat ilmuan besar yang pernah dimiliki dunia Islam, imam Syafi'i. Ia mengatakan, *ra'yuna shawab yahtamilu al-khata' wa ra'yu ghairina al-khata' yahtamil al-shawab* (pendapat saya benar, tetapi punya kemungkinan salah. Pendapat yang lain salah, tetapi punya kemungkinan benar). Saya kira, ini prinsip seorang ilmuan besar yang menyadari hukum realtivitas ilmiah. Nasihat ini akan terus saya bawa dalam menapaki wisata intelektual.

Buku yang saya siapkan ini bukanlah buku yang

disiapkan secara sengaja seperti orang menyiapkan karya tesis atau disertasi untuk memenuhi tugas formal belajar. Buku ini adalah kumpulan dari berbagai makalah dan penelitian yang pernah saya tulis sejak tahun 2002. Sebagian besar telah dipublikasikan dalam berbagai jurnal. Setelah saya kumpulkan, ternyata, minat saya lebih besar pada masalah-masalah keagamaan kritis. Secara kebetulan sesuai dengan minat dan alur disiplin pendidikan formal saya: ushuluddin.

Cita rasa pemikiran keagamaan dalam buku ini selalu ada dalam kebenaran hermeneutik. Artinya, semangat kebenarannya disiapkan untuk tunduk pada ruang dan waktu. Meskipun demikian, lagi-lagi, saya hanya ingin bermakna dalam menapaki 'kekhalifahan' saya di muka bumi. Supaya saya tidak 'dijauhi' Tuhan gara-gara malas menggunakan anugerahNya yang paling mahal: pikiran.

Dengan terbitnya buku ini, sekaligus memberikan bukti akan kesetiaan dan kesabaran orang-orang terdekat saya. Pendamping hidup saya, Khillatunnnisa'. Satu pasang anak saya: Aini Zakiyah Fitri dan Zaky Fikri Kamali. Ketiganya telah menafkahkan waktunya untuk pekerjaan yang sunyi. Buku ini juga tidak akan bisa terbit tanpa kesetiaan Setia Purwadi, lay-outer andalan saya yang telah lama menyertai lahirnya buku-buku saya. Semoga cepat diangkat menjadi PNS ya Pur!

Akhirnya, saya harus segera kembali bersyukur kepada Sang Pemberi energi kehidupan, Allah SWT. Dari-Nya dan kepada-Nya saya ikhlaskan seluruh pengabdian ini.

DAFTAR ISI

NALAR ISLAM
dari Tanah Arab ke Tanah Air

Bagian III : NALAR ISLAM TASAWUF

Bagian IV : NALAR ISLAM DAN RADIKALISME

Bagian 1

Nalar Islam dan Tradisi

1

PROBLEMATIKA TURÂTS ARAB-ISLAM DAN CARA MEMBACANYA

(Pandangan beberapa Sarjana Muslim)

Sejatinya, banyak tokoh yang memiliki pandangan besar tentang turâts seperti yang umumnya menjadi trend pemikiran bagi para pemikir Islam kontemporer.[1] Tetapi untuk kepentingan kajian ini dan karena keterbatasan tempat dan referensi yang dimiliki, akan diketengahkan tiga tokoh saja untuk mewakili pandangan para pemikir kontemporer tentang persoalan ini. Diantara tokoh yang akan penulis ketengahkan adalah Zakî Najîb Mahmûd, Hassan Hanafi, dan Adonis (Ali Ahmad Said). Pemilihan tiga tokoh ini semata-mata karena

[1]Nama-nama yang sering dikatagorikan sebagai kelompok reformis dan post-tradisionalis dengan pendekatan rekonstruktif dan dekonstruktif dalam lanskap pemikiran Islam kontemporer antara lain, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Bintus Syâthi, Aminah Wadûd, Muhammad Imârah, M Khalafullah, dan Hasan Nawab (sebagai kalangan reformis). Muhammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jâbirî, Syahrur, Abdullah A. Na'im, Nasr Hamid Abu Zayd, Fatima Mernissi, dan Zakî Najib Mahmûd (sebagai kelompok post-tradisionalisme). Pengelompokan ini tentu saja dapat berbeda, berubah, dan berkemabng sesuai dengan metode, kecenderungan, dan standar yang digunakan oleh mereka yang mengelompokannya.

pandagannya yang relevan dalam persoalan turâts.

PANDANGAN ZAKÎ NAJÎB MAHMÛD

A. Luthfi Assyaukanie menempatkan nama Zakî Najîb Mahmûd[2] (selanjutnya ditulis Zakî) sebagai pemikir generasi kontemporer yang namanya disejajarkan dengan nama-nama seperti Tayyib Tyzini dan Adonis dan memetakannya ke dalam tipologi transformatik yaitu mereka yang memiliki kecenderungan untuk mentransformasikan masyarakat Arab secara radikal dari ikatan budaya tradisi kepada budaya yang rasional dan ilmiah.

Zakî yang dilahirkan di Mit Khulli Abdallah Propinsi Dimyat Mesir Utara pada awal Pebruari 1905 adalah intelektual yang sejak kecil sangat mengenal dan mengalami kehidupan religius hingga tumbuh sebagai sosok yang sangat mencintai ilmu. Masa hidupnya hampir dihabiskan untuk mengabdi kepada ilmu pengatuhuan khususnya filsafat.

Perkenalannya dengan dunia Barat (tepatnya Inggris) dengan seluruh aktivitas akademisnya membawanya kepada hipotesa bahwa peradaban Barat merupakan alternatif bagi kebuntuan peradaban Arab-Islam. Kegandrungannya terhadap aliran Positivisme[3] semakin mengokohkan dirinya sebagai ahli filsafat di Mesir. Di Universitas Cairo ia mendirikan majalah, *al-Fikr al-*

---

[2] Untuk melihat lebih jauh riwayat kehidupannya lihat, Said Murâd, *Zakî Najîb Mahmûd, Arâ' wa Afkâr,* Pengantar: Athif Irâqi, (Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah, 1994)

[3] Positivisme adalah istilah untuk posisi filosofis yang menekankan pada aspek faktual pengetahuan, khususnya pengetahuan ilmiah. Dengan kata lain, positivisme adalah suatu aliran filsafat yang menyatakan ilmu-ilmu alam (empiris) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang benar dan menolak nilai kognitif dari studi filosofis atau metafisik. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 196), h. 858

Mu'âshir ("Pemikiran Kontemporer") sebagai corong ide-ide kemajuan dan pembaharuan. Di tempat itu pula ia melahirkan tokoh-tokoh besar seperti Fuad Zakariya dan Hassan Hanafi.[4]

Zakî sangat *concern* untuk memikirkan masalah-masalah turâts. Hal ini terbukti dari karya-karyanya yang membahas tentang pembaharuan pemikiran Arab dan masalah-masalah yang terkait dengan turâts seperti *Tajdîd al-Fikr al-'Arabî, Tsaqâfatunâ fî muwâjihat al-'Ashr, Fî tahdîts Tsaqâfah al 'Arâbiyyah, 'Araîy baina Tsaqâfataini,* dan *Qiyâm min al-Turâts*.

Kegandrungannya terhadap turâts Arab-Islam menurut catatan Hassan Hanafi setelah ia diminta mengajar di Universitas Kuwait pada tahun 1967. Hassan Hanafi merekam bahwa kepindahan Zakî terhadap kajian turâts Arab-Islam disebabkan oleh tiga hal, *pertama*, selama ini ia telah kenyang terhadap turâts dan filsafat Barat Modern, *kedua*, koleksi referensi yang ada di Kairo yang dia akrabi selama ini adalah referensi *turâts* dan Filsafat Barat Modern, *ketiga*, peristiwa dan fakta sejarah kekalahan Arab oleh bangsa Israel pada tahun 1967 yang secara umum menghantarkan para intelektual Arab untuk mengkaji ulang *turâts*-nya sendiri.[5]

Seperti halnya pemikir Arab kontemporer lainnya, Zakî memiliki pandangan yang senafas tentang turâts meskipun memiliki aksentuasi yang berbeda. Pertanyaan dasar yang diajukan Zakî adalah, *pertama*, apa yang dimaksud dengan menghidupkan turâts kembali?, *kedua*, apa yang dinginkan dari perpaduan antara 'yang lama' (*al-maurûts*) dan 'yang baru' (*al-mu'âshir*)? Ide dasar Zakî dalam memandang turâts adalah seruan membuka pintu ijtihad dengan melihat turâts Barat

[4] Imam Abdul Fatah, (Ed.) Hassan Hanafi, *Zakî Najîb Mahmûd*, (Kairo: Majlis al-A'la li al-Tsaqâfah, 1988), h.111

[5]-Hassan Hanafi, *Hiwâr al-Ajyâl*, (Kairo: Dâr Qubâ' li al-Nasr wa al-Tauzi', 1998), h. 231

Modern sebagai salah satu referensi untuk merevitalisasi turâts Arab-Islam.

Zakî membagi turâts ke dalam dua bagian. *Pertama*, turâts yang rasional, yaitu perspektif ilmiah para leluhur terhadap sesuatu. *Kedua*, turâts yang irasional, yaitu sesuatu yang terjasad dalam kehidupan emosi individu para leluhur. Zakî melihat tiga persoalan mendasar yang terjadi dalam turâts Arab-Islam yang harus dibuang dengan merujuk pada prinsip-prinsip Francis Bacon dan Descartes dalam cara bekerja ilmiah. *Pertama*, Hegemoni kekuasaan dalam kebebasan berpendapat. Sehingga pendapat-pendapat yang muncul ketika itu hanyalah pendapat yang keluar dari kelempok tertentu kemudian dipaksakan untuk diikuti oleh seluruh lapisan masyarakat. Akibatnya yang muncul adalah turâts yang merepresentasikan kekuasaan saat itu dan menafikan turâts-turâts lain yang memungkinkan nilai kebenaran di dalamnya.

Menurutnya, nilai alami suatu pemikiran adalah ketika pemikiran tersebut berjalan dalam pergumulan antara "ya" dan "tidak". Dalam tataran dialog, dengan mengandalkan kekuatan nilai argumen kebenaran yang dibawanya, tidak mengandalkan ego dan kekuatan. Seperti diskusi antara Socrates dan Plato. Dan dialog sportif seperti yang di citakannya ini, jarang sekali mendapat tempatnya dalam perbendaharaan turâts Arab-Islam.[6] Ia mencontohkannya dengan kasus *mihnah* al-Qur'ân yang menimpa Ah̲mad bin H̲anbal dan pengadilan antara Khalîfah al-Mahdî dengan penyair Basyâr. Ia mencermati bahwa kebebasan belum dilaksanakan sepenuhnya, baik dalam masa pendahulu maupun era sekarang. Ia mengambil langkah awal menuntut bagaimana agar pemerintah dapat menjamin kebebasan rakyat serta melepaskan jaket kekuasaan atau kekhalifahan yang

[6] Zakî Najîb Mahmûd, *Tajdîd al-Fikr al-'Arabî*, h. 46.

senantiasa mendeteksi seseorang dengan tanpa perhitungan. *Kedua*, Bayangan masa lampau atas masa sekarang. Dengan kata lain, kepercayaan yang berlebihan terhadap apa yang telah dihasilkan oleh para pendahulu dan diri sendiri sebagai bagian dari masa lalu (narsisisme). Unsur kedua ini hampir merata dalam turâts Arab-Islam. Turâts diibaratkan sebagai sesuatu yang suci *(ma'sûm)* jauh dari perubahan meski telah melalui pergantian zaman dan seharusnya minta diperbaharui. Semua ini dapat disaksikan dari karangan-karangan yang berbentuk semacam *syarah* dan *tahqîq* yang muncul dalam lapisan turâts dengan tidak merubah sedikitpun isi dan redaksi kitab yang telah muncul sebelumnya.

Melihat kenyataan ini, ia tak mau kegiatan ini berlangsung terus menerus dalam peradaban Arab-Islam baru yang diingininya. Sebab kegiatan seperti itu akan berlangsung ketika masyarakat dihadapkan dengan turâts dan perkembangan ilmu pengetahuan peradaban Barat. Kegiatan ini akan secara tidak langsung memasung kreativitas berfikir otentik ilmiah yang akan membawa suatu nilai baru yang belum pernah ada sebelumnya.

Ketiga, Merajalelanya hawa metafisis dalam setiap lini kehidupan hingga memasuki ranah yang semestinya murni ilmiah. Oleh karena itu, ia mengkampanyekan logika positivisme sebagi solusi keluar dari lingkaran ini. Ia menginginkan agar akal bekerja mandiri dengan kemampuannya untuk mengolah lahan ilmiah tanpa mencampuradukannya dengan instink atau emosi. Perbedaan antara ilmu dan sihir terletak dari perspektif keduanya terhadap suatu nilai lahiriyah. Ilmu akan memberi kesimpulan jika terdapat korelasi gerakan nyata di dalamnya. Sedang sihir akan memberi kesimpulan tanpa harus ada korelasi gerakan nyata tersebut. Sedang *turâts* yang bernilai rasional,

salah satu contohnya adalah bahasa Arab yang tidak bisa dilepaskan dari rancang bangun peradaban baru Arab-Islam.[7]

Apa yang diulas oleh Zakî di atas, sesungguhnya paralel dengan beberapa prinsip dari para pemikir modern. Dalam renungannya yang mendalam, Muhammad Iqbal misalnya sudah mengulas terlebih dahulu.[8] Jalan keluar dari problematika turâts Arab-Islam yang dipetakan Zakî menurutnya tidak lain adalah positivisme. Kenapa positivisme? Karena ia membantu untuk memahami turâts secara obyektif tanpa dibarengi dengan hal-hal seperti emosi dan instink. Karena positivisme berbasis empiris, maka makna suatu istilah dalam *turâts* Arab-Islam bisa berubah maknanya sesuai dengan keadaannya sekarang meskipun redaksinya tidak berubah. Zakî mencontohkan kalimat *al-adâlah* dalam bahasa Arab. Pada masa dulu, kata *al-adâlah* dimaknai sebagai, "pengembalian sesuatu oleh seseorang yang berbuat dzalim kepada seseorang yang didzaliminya". Kini istilah itu berubah maknanya menjadi, "keseimbangan antara dua hal yang menyangkut suatu keadaan".

Ia juga menemukan model logika para leluhur dalam menarik kesimpulan. Yaitu menarik dari 'yang umum' kepada 'yang parsial'. Artinya, segala sesuatu harus dikembalikan kepada yang 'sudah mapan' yaitu sebuah *turâts* masa lalu. Dalam kaidah ushul fikih misalnya dikenal dengan istilah, *al-ibrah bi umûm lafadz la bikhusûs as-sabab*. Kira-kira artinya, kebenaran itu terletak pada definisi yang sudah umum (berupa warisan masa lalu), dan bukannya pada realitas yang muncul belakangan. Hal ini berbeda dengan prinsip ilmu modern yang menarik dari 'yang parsial' kepada 'yang umum'. Dalam nalar Arab, teks atau *nash* (al-Qur'ân dan as-Sunnah dalam perspektif

---

[7] Zakî Najîb Mahmûd, *Tajdîd al-Fikr al-'Arabî*, h. 47

[8] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction,* h. 24-28

al-Syâfi'î) merupakan pusat dari kebenaran.[9]

Jelas, Zakî memperlakukan pendekatan positivistik sedemikian istimewa dalam konteks turâts Arab-Islam. Jika positivisme terbukti berhasil di Barat dalam konteks ilmu-ilmu murni seperti fisika, maka dalam konteks turâts Arab-Islam mengalami problematikanya sendiri. Menurut penulis, *Muqaddimah*-nya Ibn Khaldûn seperti yang sering diapresiasi oleh al-Jâbirî adalah bekal teoritik yang baik ketika pendekatan empirik hendak ditubuhkan dalam kerangka ilmu-ilmu sosial seperti sejarah.

PANDANGAN HASSAN HANAFI

Hassan Hanafi adalah Guru Besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa modern. Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hassan Hanafi.[10]

---

[9] Dalam pendapat Al-Syâfi'î—sebagai ulama yang pendapatnya secara kokoh diikuti secara luas dari dulu hingga sekarang oleh umat Islam—ia berpandangan bahwa seluruh aktivitas nalar atau ijtihad harus dalam konteks superioritas *nash* (al-Qur'ân dan As-Sunnah). Ia membatasi sumber *tasyri'* hanya pada teks. Ia menolak orang yang melakukan analogi. Disadari atau tidak epistemologi yang dikembangkan al-Syâfiî berimplikasi terhadap mandulnya aktvitas ijtihad.

[10] E. Kunadiningrat, "Hassan Hanafi: Islam adalah protes, oposisi, dan revolusi", makalah, ditulis tahun 2003 dan diterbitkan di www.Islamlib.com , diakses

Dari sisi pemikiran, setidaknya ada tiga kelompok pemikiran yang berkembang pada saat itu, *pertama,* mereka yang cenderung pada Islam (*the Islamic trend*) yang diwakili oleh H̲assan al-Banna dengan Ikhwanul Muslimin-nya. *Kedua*, kelompok yang cenderung pada pemikiran bebas dan rasional (*the rational scentific and liberal trend*) yang diwakili oleh antara lain, Luthfi al-Sayyid dan para imigran Syiria yang lari ke Mesir. Dasar pemikiran mereka bukan Islam tetapi peradaban Barat dan prestasi-prestasinya. *Ketiga,* kelompok yang mencoba memadukan Islam dan Barat (*the syntetic trend*) yang diwakili oleh Ali Abdul Razik.

Kelompok pertama menganggap modernitas dan liberalisme politik dianggap bid'ah. Kelompok kedua berasumsi bahwa pengandaian kemajuan (khususnya di Mesir) hanya bisa dicapai dengan mengadopsi peradaban Barat. H̲anafi secara sosio-kultural pada awalnya terpengaruh oleh gerak pemikiran ketiga kelompok itu terutama yang pertama hingga ia mendapat pengaruh dari Perancis.[11]

Dalam kaitannya dengan masalah turâts, menurut Issa J Boullata, hampir seluruh karya-karya H̲anafi bermuara pada proyek besar kajian "warisan". Bukunya yang berjudul *al-Turâts wa-al-Tajdîd* (Tradisi dan Pembaruan) masih dalam tahap awal yang merupakan pengantar untuk tiga kajian, (1) sejumlah sembilan volume membahas sikap bangsa Arab yang "seharusnya" terhadap "warisan"; (2) sebanyak lima volume membahas sikap bangsa Arab yang "seharusnya" terhadap "warisan" Barat; dan (3) sebanyak tiga volume membahas tentang teori hermeneutika baru untuk merekonstruksi

---

tanggal 10/01/2008.

[11] A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 40

kebudayaan manusia yang didasarkan pada sekala global.[12]

Hanafi mendefinisikan turâts sebagai dokumentasi interpretasi yang dilakukan generasi masa lalu dalam merespon kebutuhan-kebutuahnnya yang dibatasi oleh koridor semangat zamannya. Ia memandang bahwa turâts bukanlah tumpukan material yang tersimpan dalam perpustakaan atau musium yang terlepas dari realitas historis.[13]

Hanafi menganalisa bahwa akar pemikiran kontemporer (terutama di Mesir) dan juga di dunia Islam pada umumnya dapat dilacak dari tiga kerangka fundamental. *Pertama*, tradisi masa lalu yang tertancap kuat dalam diri umat yang pada gilirannya ikut membentuk pikiran dan sikap mereka. Karya-karya ulama klasik seperti tafsir, fikih, dan ilmu hadis telah membentuk wacana yang mendarah daging dalam diri umat. *Kedua*, tradisi Barat yang dimulai sejak bangsa-bangsa Arab melakukan hubungan dengan dunia Barat kurang lebih sejak empat generasi. Tradisi Barat tersebut telah melahirkan modernisasi pemikiran Islam, seperti reformasi keagamaan, liberalisme, dan aliran ilmiah-sekuler. *Ketiga*, realitas Arab Kontemporer dimana umat Islam ikut berinteraksi di dalamnya baik dalam kondisi menang maupun sebaliknya.

Menurutnya, proyek membangkitkan kembali peradaban Arab-Islam harus dimulai dengan pemeriksaan kembali secara seksama dan kritis terhadap tiga persoalan fundamental itu terutama bagaimana membaca dan memperlakukan *turâts* masa lalu dengan cara memisahkan mana yang posistif dan negatif untuk kemudian membuat formula baru untuk kepentingan kontemporer. Untuk kebutuhan ini Hanafi menawarkan

---

[12] Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 55-56.

[13] Hassan Hanafi, *al-Turâts wa-al-Tajdîd*, h. 11

bebarapa metode yang layak dan tepat.

Hanafi tidak sepenuhnya setuju dengan pendekatan kaum tradisionalis yang menekankan turâts masa lalu sebagai 'hakim' atas realitas masa kini dengan adigum, "*al-Islâm* (dalam penegrtian turâts Islam) *shâlihun li kulli zamân wa makân*" dan pendekatan kaum modernis yang hendak menanggalkan seluruh *turâts* masa lalu dan menggantikannya dengan falsafah modernisme dengan pilar rasionalismenya.

Terhadap kelompok pertama yang hendak mempertahankan 'otentisitas', bagi Hanafi, otentisitas tanpa modernitas hanya akan membawa radikalisme yang pada gilirannya akan membawa Islam dan kaum Muslimin semakin jauh ke dalam kegelapan. Sedangkan modernitas tanpa akar tradisi akan kehilangan pijakan. Pada gilirannya, menurut Hanafi, *turats* harus dibaca sebagai sesuatu yang berkembang dalam proses 'menjadi'.

Shimogaki menegaskan bahwa untuk memantapkan posisi pemikiran Hassan Hanafi dalam dunia pemikiran Islam dapat ditengarai dari tiga wajah, yaitu: *Wajah pertama* adalah peranannya sebagai seorang pemikir revolusioner. Segera setelah Islam Iran menang, Ia meluncurkan *Kiri Islam*. Salah satu tugasnya ialah untuk mencapai *revolusi tauhid* (keesaan, pengesaan: konsep inti dalam pandangan dunia Islam). Dalam hal ini, ia dapat dikategorikan sebagai pemikir Islam revolusioner, seperti Ali Syari'ati, pemikir yang menjadi tulang punggung revolusi Islam Iran dan Imam Khomeini yang memimpin revolusi dengan sukses.[14]

Wajah kedua adalah sebagai seorang reformis tradisi

---

[14] Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity the Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical, reading*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 1992), h. 72-76

intelektual Islam klasik. Dalam hal ini, ia mirip dengan posisi Muhammad Abduh (seorang pemikir Mesir terkemuka, 1849-1905). Sebagai seorang reformis tradisi Islam, Hassan Hanafi adalah seorang rasionalis sebagaimana Abduh.

Wajah ketiga adalah penerus gerakan al-Afghâni (1838-1896), pendiri gerakan Islam modern, yang disebut sebagai berjuang melawan imperialisme Barat dan mempersatukan dunia Islam. Hassan Hanafi menyebut perjuangannya dengan hal yang sama, yaitu perjuangan melawan imperialisme kultural Barat dan penyatuan dunia

Salah satu contoh pemikiran Hanafi dalam membaca *turâts* lama adalah ketika ia menganalisa dan mengkritisi konstruksi ilmu kalam klasik.[15] Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradsional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata Hanafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan dialektika konsep-konsep tentang sifat masyarakat atau tentang sejarah.

Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah

[15] Adapun beberapa kritikan Hanafi yang dimaksud adalah; (1) ketidaksesuaian konsep-konsepnya dengan era industrialisasi, (2) pengungkapan pesan-pesannya cenderung mengulang-ulang (repetisi), (3) pengungkapan pesan-pesannya secara apologis, (4) menggunakan metode retorika dan dialektika, (5) keterbatasan bahasa Arab klasik yang digunakan. Lihat, Hassan Hanafi, *al-Turâts aw al- Tajdîd,* h. 82-87

berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.[16]

Dalam buku *min al-Aqîdah wa al-Tsawrah: al-Muqaddimât al-Nazhariyah* ("Dari Aqidah ke Revolusi: Pengantar Teoritik") Hanafi menggambarkan betapa teologi tradisional merupakan pruduk pemikiran yang khas zamannya seraya ia memberikan alternatif model 'teologi baru' yang juga relevan dengan tuntutan zamannya. Dalam judul prolognya (yang sudah dibahasa indonesiakan), "dari doa kepada sultan menuju pemihakan kepada rakyat" menggambarkan peralihan isu teologis anatara masa klasik dan kontemporer. Menurutnya, para ahli kalam klasik meletakkan dasar bangunan teologi atas nama Tuhan, sedangkan ia ingin melakukannya atas nama umat dan bumi mereka yang terampas. Para ahli kalam klasik menulis berbagai buku untuk membela akidah tertentu, sedangkan ia menulis buku untuk membela hasil ijtihad umat secara keseluruhan dan meletakannya di atas landasan persamaan. Para ahli kalam klasik sibuk menjelaskan sejarah Tuhan dan membela posisi sultan, sedangkan ia hendak mkenjelaskan sejarah umat dan posisi mereka yang tertindas.

Sepertinya, Hanafi tidak berbeda dengan para pemikir Arab Islam kontemporer lainnya dalam melihat dan memperlakukan *turâts* Arab-Islam, yaitu kecenderungannya menggunakan analisis sejarah demi kepentingan modernitas .[17]

---

[16] E. Kusnadiningrat, Hassan Hanafi: "Islam adalah Protes, oposisi, dan revolusi, artikel diakses dari www. Islamlib.com tanggal 2 Pebruari 2008.

[17] Menurut amatan Azyumardi Azra yang memberikan kata pengantar terhadap buku Hassan Hanafi edisi bahasa Indonesia, "Dari Aqidah ke Revolusi": (*Minal Aqîdah ila Tsawrah*, 1988), Pendekatan sejarah merupakan salah satu

Bagi H̲anafi, proyek "Tradisi dan Pembaruan" (*At-Turâts wa at-Tajdîd*) berarati berusaha membangun persoalan-persoalan perubahan sosial secara alami dalam perspektif kesejarahan. Dalam hal, ini tradisi tidak dapat diabaikan karena ia merupakan endapan psikologis suatu bangsa. Ia yang lebih dulu ada. Oleh karena itu, ia harus diperhatikan dalam rangka memberikan jaminan agar proses keberlangsungan suatu budaya bangsa terjaga, agar kekinian dapat dibumikan, dan agar tradisi dapat digerakkan mengiringi kemajuan dan juga agar ia bisa ikut terlibat dalam persoalan-persoalan perubahan sosial.

Dari beberapa pernyataan dan pandangan H̲anafi tentang *turâts* dan beberapa analisa terhadap jalan pemikirannya dapat ditarik ke dalam kerangka metodologi yang digunakannya.[18]

Paling tidak, ada tiga metode berpikir H̲anafi dalam membaca *turats* Arab-Islam yaitu, dealektika, fenomenologi, dan hermeneutik.[19] Jika diringkaskan pengertiannya, dialektika adalah suatu metode berpikir yang didasarkan atas asumsi bahwa perkembangan proses sejarah (termasuk sejarah pemikiran) terjadi lewat konfrontasi dialektis. Dalam pola seperti itu, nama George Wilhelm Freiedrich Hegel dan Karl Marx dalam sejarah pemikiran Fislafat Barat Modern segera muncul dimana sejarah dimaknai, *as the dialectical processes and not the occurence of events*.[20] Meskipun demikian, baik Hegel maupun Marx dalam filsafat

---

landasan ynag digunakan oleh H̲anafi dimana ia banyak mempelajari fenomenologi ketika ia berkesempatan belajar di Paris. Pendekatan ini pertama kali diterapkan H̲anafi terhadap kitab perjanjian Baru untuk menguji teorinya tentang tiga bentuk kesadaran: (1) "kesadaran sejarah" (*historical consciosness*), (2), "kesadaran spekulatif" (*speculative consciosness*), dan (3), "kesadaran aktif" (*active consciosness*).

[18] Penulis lebih tertarik untuk mengungkapkan metode yang digunakan H̲anafi dalam memandang *turâts* sebagaimana ketertarikan H̲anafi dalam memandang *turâts* Arab-Islam.

[19] Lihat, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 58

[20] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 163

sejarahnya berakhir pada pengaguman terhadap demokrasi liberal pada Hegel dan komunisme pada Marx.

Hanafi sendiri menolak metodenya sebagai perpanjangan dari Marx atau Hegel. Dalam wawancaranya yang dimuat dalam jurnal *Tashwîr al-Afkâr*[21] ia mengatakan, meskipun dalam melihat *turâts* Arab-Islam menggunakan analisa sosial sebagimana yang dilakukan Marx, sejatinya dalam tradisi ushul fikih telah ada. Ia malah berbalik mengkritik Marxisme sebagai pandangan yang utopis yang tidak berangkat dari realitas. Khudori Soleh menduga bahwa analisa sosial yang digunakan Hanafi lebih dekat dengan Ali Syari'ati.[22] Namun demikian, Hanafi percaya bahwa perkembangan sejarah selalu berputar dari tesis ke anti-tesa, dan selanjutnya kepada sintesis.

Fenomenologi diakui Hanafi sebagai metode untuk memilah-milah realitas sosial yang dapat membentuk tradisi. Fenomenologi adalah suatu metode berpikir yang berusaha untuk mencari hakikat sebuah realitas.[23] Dengan metode ini,

---

[21]-Hassan Hanafi: "Melawan Tekstualisasi Tradisi Klasik dan Tekstualisasi Modernitas", Jurnal *Tashwîr al- Afkâr*, Edisi No. 8, tahun 2000

[22] Penulis tidak menemukan penjelasan Khudori lebih lanjut tentang kemiripan pendekatan antara Hanafi dan Ali Syari'ati. Tetapi kesimpulannya dapat disetujui ketika membaca mukaddimah buku Ali Syariati tentang sosiologi Islam dalam edisi Indonesia. Pendapat dalam bab mukaddimah itu mengatakan bahwa menurut Ali Syariati, untuk membuat analisa masyarakat secara tepat, tidaklah cukup bagi para intelektual untuk hanya mengenal aliran-aliran pikiran Eropa di satu pihak dan realitas masyarakatnya sendiri di pihak lain. Melainkan harus menggunakan istilah-istilah, kebudayaan, filsafat, dan sastra yang berkembnag di masyarakat yang sedang diteliti. Lihat, Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, terj. (Yogyakarta: Ananda, 1982), h. 27. Dengan demikian, dapat pula dikatakan bahwa pandangan sosiologis antara Hanafi, Ali Syariati, dan al-Jâbirî sejalan dengan pandangan sosialnya Ibn Khaldûn yang menjadikan kebudayaannya sendiri sebagai alat analisa.

[23] Istilah fenomenologi diperkenalkan oleh J.H. Lambert tahun 1964 untuk menunjuk pada teori penampakan. Banyak filsuf yang menulis karya filsafatnya tentang fenomenologi. Tetapi nama Edmund Husserl (1859-1938) lebih popular karena ia menjadikan fenemonologi sebagai metode. Lihat. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, h. 236. Lihat juga, Diryakara, *Percikan Filsafat*, (Jakarta; Pembangunan, 1984), h. 12-124. Dan banyak lagi buku-buku sejarah filsafat modern seperti, K.

Hanafi menghendaki agar *turâts* Arab-Islam berbicara bagi dirinya sendiri.

Sedangkan hermeneutik[24] dibutuhkan Hanafi untuk menurunkan gagasannya berupa antroposentrisme-teologis, yaitu bagaimana nilai-nilai yang normatif seperti banyak ditulis oleh ulama klasik dapat menjadi praksis. Hanafi juga berkehendak agar pikiran-pikiran Tuhan dapat mudah dipahami melalui perspektif manusia.

PANDANGAN ADONIS (ALI AHMAD SAID)

Selain pandangan Zakî Najib Mahmûd dan Hassan Hanafi, pandangan Ali Ahmad Said yang lebih dikenal dengan nama Adonis[25] (asal Syria) relevan untuk diketengahkan dalam kajian ini untuk melengkapi pandangan pemikir terdahulu mengenai turâts. Mengapa Adonis? Dalam karya besarnya, *Ats-Tsâbit wa al Mutahawwil: Bahts fi al-Ittiba 'inda al-Arabî* ("Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah Dinamis: Kajian atas Kreatifitas dan Konserfativitas menurut bangsa Arab")[26], ia banyak

Bertens, *Filsafat Barat abad XX* Inggris-Jerman, (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 94.

[24] Kata hermeneutik adalah pengindonesiaan dari kata Inggris *hermeneutics*. Kata ini berasal dari kata kerja Yunani *hermeneuo* yang artinya 'mengungkapkan pikiran-pikiran seseorang dalam kata-kata'. Lihat, F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003). Paul Ricouer mendefinisikan *hermeneutic* sebagai, *theory of the operations of understanding in their relations to the interpretation of teks*. Lihat, Paul Ricouer, *Hermeneutics & The Human Sciens*, Ed. Jhon B. Thompson, (New York: Cambridge University, 1981), h. 43. Jelasnya, hermeneutik hendak mengalihkan dari menerjemahkan dari sesuatu yang relatif gelap ke sesuatu yang relatif terang.

[25] Nama Adonis diberikan oleh Anton Sa'adah, pendiri dan ketua Partai Nasionalis Syria di tahun 1940. Adonis diambil dari nama salah satu dewa dalam legenda Babilonia kuno.

[26] Adonis dalam pengantarnya terhadap buku ini mengakui bahwa buku ini merupakan permulaan. Di sini belum diketahui proyek besar Adonis tentang *turâts* Arab sebagaimana al-Jâbirî yang menjadikan, *Nahnu wa al-turâts* dan *al-turâts wa al-hadâtsah* sebagai permulaan untuk magnum opusnya, *Naqd al-'Aql al-Arabî*.

mengeksplorasi tentang *turats* Arab-Islam.[27] Buku ini telah diterjemahkan ke dalam edisi Indonesia, "Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam".[28] Buku ini berasal dari disertasinya yang diajukan di Program Sastra di St. Yosef University Beirut di bawah bimbingan DR. Paul Nwyia yang kemeudian memberikan pengantar dalam bukunya.

Adonis adalah seorang sastrawan yang lahir pada tahun 1930 di Al-Qassabin, dekat kota Lakasia, Suriah. Meskipun ia baru bersekolah ketika berumur 12, anak seorang petani yang juga imam masjid ini sudah belajar menulis dan membaca dari seorang guru desa. Pada 1944 ia masuk sebuah sekolah Prancis di kota Tartus dan lulus pada 1950.

Di masa muda itu, kegelisahannya sudah kelihatan: ia menerbitkan kumpulan sajak pertamanya dan ia dipenjara karena pandangan politiknya. Pada 1956 ia meninggalkan tanah airnya dan pindah ke Lebanon bersama istrinya. Sampai lebih 20 tahun ia tinggal dan jadi warga negara di tanah jiran itu, sampai perang saudara pecah dan tentara Israel memasuki Lebanon di tahun 1980-an. Di tahun 1986 Adonis pindah ke Paris.[29]

Kegelisahan Adonis terhadap tradisi Arab-Islam sesungguhnya setali tiga uang dengan para pemikir Islam kontemporer lainnya yaitu bahwa selama tiga abad pertama peradaban Arab memilih 'yang lama' (*al-turâts al qadîm*)[30]

---

[27] Dalam buku ini Adonis menjelaskan bahwa "yang mapan" dan "yang berubah" maksudnya adalah cara pandang dan kecenderungan manusia Arab-Islam dalam melihat dua hal, yaitu masa lalu dan kini, keyakinan dan realitas, wahyu dan akal, warisan dan sesuatu yang datang dari luar.

[28] Adonis, *at-Tsâabit wa al-Mutahawwil; Bahts fi al-'Ittiba 'inda al-Arab*, terj. Khairon (Yogyakarta: LKiS, 2007).

[29] Untuk lebih jauh mengenal Adonis, lihat, Kamal Abu-Deeb, in J. S. Meisami & P. Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic literature*, (Routledge, 1998).

[30] Hampir semua pemikir kontemporer seperti Hassan Hanafi, al-Jâbirî,

yang dalam istilah Adonis disebut *al-tsâbit*[31] (yang mapan) sedemikian rupa daripada 'yang baru' (*al-Mutahawwil*). Dengan bahasa lain, kegelisahan Adonis sebagai budayawan adalah mengapa kultur Arab itu tidak bisa hidup di zaman sekarang dengan santai, bebas, tanpa kecemasan. Kultur Arab cenderung memusuhi masa sekarang. Hidup di dalam modernitas selalu cenderung dengan kegelisahan dan bermusuhan. Ini karena ada suatu nalar yang menarik ke masa lalu.

Adonis mengatakan bahwa *al-Tsâbit* (yang tetap) itu menjadi identik dengan *al-mâdhi* (masa lalu), *al-ittba'* (meniru), mencontoh (*taklid*), *al-daulah al-khilâfah*, *al-jamaâh, Allah,* persatuan dan seterusnya. Sementara *al-mutahawwil* adalah *al-hâdhir,* yaitu yang merujuk ke masa depan, *al-'aql, al-fard* (individu), pluralitas, *khilaf*, *al-'ibda`* (kreasi).

Meskipun demikian, apa yang dimaksud dengan *al-tsâbit* tidak mengenal perubahan sama sekali dalam proses teorisasi dan praksis sepanjang sejarah, atau apa yang disebut dengan *al-mutahawwil* tidak mengandung elemen *al-tsâbit*. Adonis hanya menekankan corak dominan dan yang paling mencolok pada

---

Nasr Hamid Abu Zayd ketika mereka berbicara *al-turâts al-qadîm* itu sebenarnya mengacu kepada produk-produk dari abad satu, kedua, ketiga, sampai kelima Hijriah. Tradisi yang dimaksud adalah tradisi yang terbit dan dicetak pada abad satu sampai abad lima Hijriyah, atau kira-kira abad ke 7M sampai abad 10 M. Dan Adonis pun melakukannya.

[31] Untuk melengakapi informasi tentang terminologi *al-tsâbit* dalam konteks pemikiran Arab, Adonis memberikan rujukan pemikiran 'kemapanan' itu didasarkan pada pemikiran tiga pemikir penting yang dikemudian hari menjadi rujukan generasi berikutnya, (1) al-Thobâri, dalam kitabnya, *Jami al-Bayân, an Ta'wil al-Qur'an*, Juz I, cet.II, (Kairo: Al-Babi Al-Halabi, 1954), h. 35 dan 54, (2) Ibn Hazm dalam kitabnya, *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusi*, Juz IV, (Ed.) Ihsan Abbas, (al-Mu'asasah al-Arabiyyah li al-Dirâsah wal al-Nasyr, 1981), h. 415 dan (3) Ibn Taymiyah dalam kitabnya, *Dar Ta'arudh al-Aql wa an-Naql*, juz I (Ed.) Muhammad Rasyid Salim, (Kairo: Dar al-Kutub, 1971), h. 191, 209, dan 232. Selain, tiga pemikir itu, Adonis memasukkan secara khusus pemikiran keagamaan imam Syafi'i sebagai landasan atas pemikiran mapan bagi generasi berikutnya.

kecenderungan *al-tâsabit* dibandingkan dengan kecenderungan *al-ta<u>h</u>awwul*, atau kecenderungan *al-ta<u>h</u>awwul* dibandingkan dengan yang lainnya.

Perspektif keagamaan merupakan sebab mendasar mengapa kecenderungan statis (*al-tsâbit*) lebih dominan daripada kecenderungan dinamis (*al-mutahawwil*) terutama dalam puisi. Dengan ungkapan lain, sistem universal yang diwujudkan oleh agama menjadi faktor mendasar yang meyebabkan masyarakat Arab di tiga abad pertama memperlakukan warisan lama dalam posisi sempurna dan menganggap semua yang baru sebagai bentuk penyelewengan dari yang ideal dan sempurna.[32]

Dalam amatan Adonis, dalam proses dialektika antara kelompok *al-tsâbit* dan kelompok *al-muta<u>h</u>awwil* selalu dimenangkan oleh kekuatan *al-tsâbit* dan itu terjadi sejak generasi pertama tepatnya pasca-wafatnya Nabi ketika persoalan politik (soal siapa pengganti Nabi) lantas bergeser ke persoalan aqidah. Sejak itu, agama selalu menjadi justifikasi atas persoalan politik. Sejak itu pula, ideologi kelompok yang mendominasi dan menguasai sistem (kekuasaan) didasarkan pada interpretasinya yang khas terhadap agama, yang sangat dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi dan afiliasi-afiliasi politik dan sosial.

Dari gambaran sejarah yang demikian, masyarakat Arab menurut Adonis 'terpenjara' oleh beberapa karakteristik yang sekaligus menjadikan sikapnya terhadap warisan masa lalu serta menjadikan struktur pemikiran yang khas Arab. Adonis menggambarkannya paling tidak pada empat tataran; *pertama*, pada tataran eksistensial (sikap teologis) bahwa masyarakat Arab mempunyai kecenderungan yang berlebih-lebihan dalam

[32] Paul Nwyia, Pengantar ahli dalam, Adonis, *at-Tsâabit wa al-Muta<u>h</u>awwil*, h. viii

memisahkan antara manusia dengan Allah, dan menjadikan konsep keagamaan entang Allah sebagai dasar, poros, dan tujuan.

Pemikiran Arab yang dominan tidak lain adalah individual, abstrak, dan sangat mitis. Atas dasar itu, peradaban yang dominan adalah peradaban represif, peradaban sistem yang dominan dengan semua institusinya, *kedua*, pada tataran kehidupan psikologis, yaitu bahwa masyarakat Arab memiliki kecenderungan romantisisme, maksudnya sangat tergantung pada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui bahkan mengkhawatirkannya.

Lantaran pengaruh struktur budaya yang dominan, mereka mempergunakan warisan masa lalunya untuk memahami segala sesuatu dan apa saja yang berada di luar perspektif warisan itu tidak patut untuk diberi nilai apa pun. *Ketiga*, pada tataran ekspresi dan bahasa, yaitu pemisahan antara makna dengan ujaran. Orang Arab yang konservatif lebih mengutamakan retorika daripada tulisan. *Keempat*, pada tataran perkembangan peradaban adalah kontradiksi dengan modernitas. Artinya, di satu sisi kontradiksi orang Arab yang memiliki mental konservatif dalam menyikapi modernitas Barat: dia mengambil hasil-hasil peradaban modern, namun menolak prinsip rasional.[33] Karakter-karakter tersebut bukan merupakan karakteristik mental Arab secara keseluruhan tetapi merupakan karakteristik yang dominan dan memberikan orientasi terhadap kehidupan Arab.

Dari keempat struktur pemikiran Arab konservatif akibat dominasi kelompok *al-Tsâbit* itu, Adonis menyimpulkan evaluasinya yaitu bahwa kehidupan Arab tidak mungkin bangkit dan manusia Arab tidak mungkin kreatif apabila struktur

[33] Adonis, *at-Tsâabit wa al-Mutahawwil* , h.xxxii

yang konservatif yanag dominan dari pemikiran Arab tidak dihancurkan.[34]

Premis umum lain yang dapat ditarik dari penelitian Adonis adalah bahwa problematika epistemologi Arab adalah kecenderungan yang memegang kemapanan teks pada aras keagamaan. Kecenderungan ini menganalogkan sastra, puisi, dan pemikiran secara umum pada agama. Karena itu—dan karena alasan historis—yang merupakan interpretasi dan representasi kekuasaan, maka kebudayaan Arab yang hegemonik adalah kebudayaan kekuasaan. Pengetahuan agama yang unik menjadi berubah perspektif-epistemologis yang bersifat umum.

Adonis menyebutkan bahwa salah satu penyumbang besar terhadap struktur pemikiran Arab yang konservatif dan mapan itu salah satunya adalah imam al-Syâfi'î dan para pengikutnya. Menurutnya, al-Syâfi'î membatasi dasar-dasar sejati syari'ah hanya pada teks-teks al-Qur'an dan al--Sunnah dan penggunaan ijtihad dalam bingkai *qiyas* saja, serta menolak metode-metode lainnya seperti *istihsan* dan *istishlah*. Karaktersitik ini telah menjadi mapan. Impilkasi teoritik dari prinsip al-Syâfi'î adalah bahwa segala pemahaman terhadap apa saja yang terjadi, setelah dasar, harus berdasar dari dasar itu sebagaimana cabang berasal dari bagian utamanya. Dengan demikian, yang dasar merupakan bentuk global dari masa lalu, masa kini, dan masa datang.

Pada dasarnya Adonis sepakat untuk melakukan dekonstruksi terhadap bangunan pemikiran Arab. Tetapi ia mensyaratkan dekonstruksi 'dari dalam'. Upaya mendekonstruksi yang asal harus dilakukan dengan yang asal itu

[34] Adonis, *at-Tsâabit wa al-Mutahawwil*, h.xxxvi

sendiri. Dengan ungkapan lain, ke-Arab-an itu sendirilah yang menghalangi orang Arab sekarang untuk menjadi orang Arab kemarin. Karena itu, masa lalu yang didekonstruksi sebenarnya membangun kembali dengan ke-Arab-an itu sendiri.

Upaya dekonstruksi itu menurut Adonis harus dimulai dari pengalaman bukan karena alasan mental. Di sini, Adonis sangat percaya akan kebenaran yang datang dari realitas. Perubahan dapat diandaikan ketika kebenaran realitas dapat diadopsi sebagai rujukan epistemologis.[35]

Pandangan Zakî Mahmûd, Hassan Hanafi, dan Adonis yang diulas di atas, sesungguhnya adalah pandangan yang dapat dikatakan sebagai pandangan yang mewakili—paling tidak sebatas kebutuhan studi ini—era kontemporer meskipun Zakî sering dikatagorikan sebagai transisi dari era modern ke kontemporer. Para pemikir kontemporer umumnya menempatkan *turâts* sebagai issu yang utama.

Muhammad Arkoun, pemikir asal Aljazair yang menetap di Perancis, pernah melontarkan pertanyaan yang menggugah para intelektual Arab, *"di manakah pemikiran Islam kontemporer?"*[36] Beberapa peneliti telah membuat katagorisasi terhadap kecenderungan pemikiran kontemporer. Namun demikian, katagori-katagori itu seringkali berubah seiring dengan perubahan kecenderungan para pemikirnya. Akbar S. Ahmed misalnya membagi kecenderungan pemikiran kontemporer menjadi tiga tren besar, tradisionalis, radikal,

[35] Meski Adonis tidak menyebutkan latar belakang pemikirannya karena pengaruh pemikiran orang lian, penalaran ilmiahnya itu mirip dengan prinsip-prinsip fenomenologi yang dikembangkan oleh Hassan Hanafi. Pemikiiran kesejarahannya juga mirip dengan apa yang ditulis dan dikembangkan oleh Ibn Khaldûn yang menekankan aspek empiris sebagai kekuatan untuk menarik 'kebenaran sejarah'.

[36] Muhammad Arkoun, *Aina huwa al-Fikr al-Islamiy al-Mu'âshir*?, (Beirut: Dar el Saqy) Dikutip dari, Zuhairi Misrawi, "Pemikiran Islam Kontemporer di Mesir" dalam, *Tashwirul Afkar*, Edisi 8 tahun 2000, h. 4

dan modern.[37] Amin Abdullah membaginya menjadi dua tren besar, kaum salaf dan modern.[38] Luthfi Asyaukanie membatasi era kontemporer sebagai era yang lahir pasca tahun 1967-an dengan tiga tipologi pemikiran kontemporer, transformatik, reformistik, dan idea-totalistik. Jika diamati secara seksama, katagorisasi-katagorisasi tersebut secara substantif tidak bergeser jauh maknanya. Jika diringkas, kecenderungannya hanya dua saja, *pertama*, mereka yang hendak kembali ke masa lalu sebagai pandangan dunia dan metodenya untuk melihat realitas dan *kedua*, mereka yang menggunakan 'alat baru' atau modernitas sebagai ukuran, pandangan dunia, dan metodenya untuk mersepons realitas. Kecenderungan pemikiran era kontemporer lebih dekat kepada yang kedua dengan berbagai revisi yang khas.

[37] Lihat Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 167

[38] Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 31

2

MENGENAL NALAR ARAB-ISLAM: BAYÂNÎ, IRFÂNÎ, DAN BURHÂNÎ

D**alam** kerangka membaca dan menghidupkan kembali *turâts* Arab-Islam, perlu diketengahkan ulasan salah satu pemikir Islam kontemporer terkemuka Muhammad 'Âbid al-Jâbirî tentang sistem pemikiran yang berlaku di dunia Arab. Dalam penelitiannya, al-Jâbirî menemukan bahwa pemikiran Arab klasik dicirikan oleh setidaknya tiga otoritas. *Pertama*, otoritas term (*sulthah al-alfâzh*). Term dalam tradisi Arab dianggap sebagai sesuatu yang mandiri dan lepas dari maknanya, dapat digunakan atau tidak. Term bisa mempunyai tambahan arti karena adanya tambahan dalam hurufnya. Term merupakan asal suatu term di mana dari term tersebut bisa menjadi banyak arti yang sepadan asal katanya. Jadi, term merupakan sesuatu yang sangat mempengaruhi dalam berfikir.[1]

Kedua, otoritas sumber (*sulthah al-ashl*). Sumber (*ashl*)

[1] Jadi, jika seseorang berhadapan dengan teks dan muncul pertanyaan, siapa yang berkuasa, teks atau pembaca teks? Maka nalar Arab mengatakan, teks-lah yang berkuasa.

adalah sumber pengetahuan. Sumber yang dimaksud antara lain, sumber dari yang telah mendahului (*salaf*); dan bersumber dari ketuhanan (*ilâhî*). Sumber adalah sesuatu yang mendasar dan dapat dijadikan sebagai silogisme beberapa masalah yang sepadan sehingga dapat menjadikan hukum yang sama dari sumber tersebut. *Ketiga*, Otoritas keserbabolehan (*shulthah al-tajwîz*). Keserbabolehan ini ada dua yaitu keserbabolehan karena dari *al-bayân* (eksplanasi) dan sumber dari *al-'irfan* (sufistik).[2]

Selain itu, menurut al-Jâbirî, nalar Arab dibentuk oleh tiga model penalaran; nalar *bayânî* (eksplanasi, deskripsi), nalar *irfânî* (gnostis), dan nalar *burhânî* (demonstratif).[3] Secara ringkas, nalar *bayânî* menyandarkan kebenaran pada otoritas *nash*. Yang termasuk pada pola *bayânî* antara lain keilmuan bahasa Arab, ushul fikih, dan kalam. Titik temu antar berbagai rumpun keilmuan tersebut terletak pada hubungan antar teks dan pemahaman teks sebagai ciri esensial. Nalar *'irfânî* otoritas kebenarannya ada pada intuisi (*kasfy*). Sedangkan nalar *burhânî*, penentuan otoritasnya ada pada akal.

1) Nalar *Bayânî*

Nalar *bayânî* adalah metode pemikiran Arab yang menjadikan teks (*nash*), baik langsung atau tidak langsung sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran. Secara langsung artinya, bahwa teks tidak perlu ditafsirkan melainkan diterapkan

---

[2] al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li nuzhm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-Arabiyyah*, (Beirut: Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, 1991), h. 560-565

[3] Pembagian tiga jenis nalar Arab ini, sepertinya al-Jâbirî mengikuti pola yang dikemukakn oleh Imam al-Qusyairi dalam menafsirkan surat (*al-Wâqi'ah*: 59): *Inna hadza lahuwa haqq al-yaqîn* dan dalam surat (*al-takâtsur*: 5-7). Al-Quyairi mengatakan bahwa *'ilm al-yaqîn* adalah pengetahuan *burhânî*, *'ain al-yaqin* untuk pengetahuan *bayânî* sedangkan *haqq al-yaqîn* adalah pengetahuan langsung atau *irfânî*. Yang pertama untuk golongan rasionalis, kedua untuk saintis, dan ketiga untuk golongan 'arif. Lihat, al-Jâbirî, *Bunyah,* h. 252.

secara langsung. Sedangkan tidak langsung maksudnya adalah bahwa teks (*nash*) perlu ditafsirkan berdasarkan teks, bukan rasio. Dengan demikian, nalar bayani tidak menjadikan rasio sebagai kekuatan yang signifikan.[4]

Dalam struktur nalar bayani, prinsip kerja intelektual dimulai dari *pertama*, kata-kata atau penyebutan yang merupakan lambang sesuatu, *kedua*, adanya makna yang menjelaskan maksud kata dan lambang-lambang penyebutan, ketiga, adanya benda-benda alam yang diberi nama atau sesuatu yang harus dilakukan berdasarkan kata dan lambang yang disebutkan.[5]

Metodologi yang ditempuh oleh jenis nalar ini adalah metode qiyas yang kembali kepada teks, baik yang diterapkan dalam ilmu kalam, bahasa atau dalam ushul fikih. Dalam hal ini adalah teks Arab yang menurut nalar *bayânî* telah mencakup dari A sampai Z. Salah satu tokoh yang terkenal adalah Imam al-Syafi'i. Dalam hal ini Imam al-Syâfi'î, sebagai perintis penalaran *bayânî* dalam bidang fikih dan ushul fikih membagi bayan ke dalam lima tingkatan; (1) bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut berkenaan dengan sesuatu yang sudah dijelaskan Tuhan dalam al-Qur'an sebagai ketentuan dari makhluk-Nya; (2) bayan yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (3) bayan yang keseluruhannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (4) bayan sunnah sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'an; (5) bayan ijtihad yang dilakukan dengan qiyas atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah.[6]

Imam al-Syâfi'î, yang telah menanamkan dasar-

---

[4] al-Jâbirî, *Bunyah,*h. 251

[5] al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-Arabî*, h. 29-30.

[6] Muhammad Ibn Idrîs al-Imâm al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, Ahmad Syâkir (ed.), (al-Qâhirah: 1940), dikutip dari al-Jâbirî, *Bunyah,*h. 23

dasar salafiyah tradisional menegaskan bahwa penegtahuan menjadi benar atau meyakinkan sejauh ia bersifat *naqliyah*, maksudnya sejauh ia jauh dari subjek yang berijtihad dan dari segala kepentingan dan kebutuhannya. Menurut konsep ini, kebenaran terpisah dari subjek yang mengetahui. Subjek ini tidak mengeksplorasi kebenaran, tetapi menukilkannya. Menurut konsep ini, dunia tidak hakiki, dan manusia di dunia teralienasi. Konsekuensi dari konsep ini adalah bahwa pengetahuan mengenai sesuatu tidak didasarkan pada kondisi sesuatu itu sendiri, tetapi didasarkan pada konsepsi suatu agama mengenai hakikat sesuatu tersebut.[7]

Untuk mendapatkan pengetahuan, metode *bayânî* menempuh dua jalan, *pertama*, berpegang pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab seperti *nahw* dan *sharaf* sebagai alat analisa. *Kedua*, dengan menggunakan metode qiyas (analogi). Dalam ushul fikih, qiyâs diartikan sebagai sesuatu yang memberikan keputusan atas hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks karena adanya kesamaan *illah* (alasan) dengan beberapa syarat; *pertama*, adanya *al-ashl*, yakni *nash* suci yang memberikan hukum (seperti masalah pelarangan minum khamr), *kedua*, *al-far*, sesuatu yang tidak ada hukumya dalam *nash* (seperti arak dari perasan kurma), *ketiga*, hukum *al-ashl* yakni ketetapan hukum yang diberikan oleh *al-ashl*, dan *keempat*, *illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukm *ashl*.[8]

Seperti pertanyaan, bagaimana hukumnya minum arak dari perasan kurma? Arak sebagai *al-far* diqiyaskan dengan *khamr* sebagai *al-ashl* yang sudah ditentukan haram karena

---

[7] Model penelaran yang dikembangkan oleh al-Syâfi'î juga al-Asy'arî (yang mengacu pada model masa lalu, otoritas analogis pola masa lalu dan teks) inilah yang menurut al-Jâbirî telah menghilangkan fungsi akal. Lihat, al-Jâbirî, *Bunyah,*h. 111

[8] al-Jâbirî, *Bunyah,*h. 137

alasan memabukan. Karena arak memabukan (sebagai *illah*) maka ia diharamkan sebagaimana diharamkannya *khamr*. Dengan ungkapan lain, model qiyâs *bayânî* hendak mengatakan bahwa jika teks itu hanya mencakup A hingga G saja, maka untuk menentukan status hukum H hingga Z harus dirujukkan kepada apa yang sudah jelas status hukumnya yaitu A hingga G. Dengan demikian jelas, bahwa qiyâs yang dikembangkan oleh nalar *bayânî* kurang menghargai realitas. Ia menjadi subordinat dari teks. Sesuatu 'yang baru' (*al-muhdats*) harus tunduk kepada sesuatu 'yang lama' (*al-qadîm*). Prinsip-prinsip nalar *bayânî* dengan demikian membawa konsekuensi-konsekuensi antara 'yang lama' dan 'yang baru'.[9]

Adonis menyimpulkan pendirian nalar *bayânî* sebagai berikut: *pertama*, kejelasan merupakan kaidah dan titik tolak. Hal ini mengasumsikan dua hal, *pertama*, tidak diperkenankan bagi siapa saja yang memanfaatkan alasan yang jelas dan yang muncul darinya, untuk mengklaim mengunggulinya, *kedu*a, tidak diperkenankan bagi dia untuk menulis sesuatu yang tidak dapat dipahami oleh manusia, *kedua*, menyelesaikan persoalan-persoalan agama dengan selain al-Kitab (al-Qur'ân) dan as-Sunnah, merupakan kesesatan, *ketiga*, jika ada pertentangan antara syara' dan akal, maka yang harus dimenangkan adalah syara', *keempat*, bid'ah dalam agama berlawanan dengan syara, *kelima,* yang mempunyai hak mencipta hanya Allah, sedangkan manusia mengikuti, *keenam*, makna-makna yang benar hanya tercantum dalam al-Qur'ân dan as-Sunnah.[10]

Selain metodologi *bayânî* yang mengandalkan teks sebagai sumber dan kekuatannya, ia juga memiliki pandangan

---

[9] al-Jâbirî, *Bunyah,*h. 252

[10] Adonis, *at-Tsâabit wa al-Mutahawwil; Bahts fi al-'Ittiba 'inda al-Arab*, terj. Khairon (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 58

dunianya yang khas. Misalnya tentang kekuasaan mutlak Tuhan. Jika Tuhan mengatakan A, maka bisa saja menjadi B dan seterusnya. Dalam jenis nalar ini tidak berlaku hukum kausalitas.

2) Nalar *'Irfânî*

Selain nalar *bayânî*, model epistemologi pemikiran Arab adalah nalar *'irfânî*.[11] Sumber nalar *'irfânî* dikatakan oleh beberapa kalangan berasal dari Persia (agama Yunani kuno), Neo-Platonisme[12] dan Hermetisisme.[13] Ada yang menyebut berasal dari sumber-sumber Kristen dan dari India. Kemunculan nalar *'irfânî* ini sebagai reaksi atas hegemoni nalar *bayânî* yang menjadi basis idiloginya penguasa Arab sejak zaman Khulafâ al-Rôsyidîn sampai Abbasiyah.

Jika pada nalar *bayânî* mengandalkan teks (*nash*) se-

[11] *'Irfân* berasal dari kata dasar bahasa Arab, *'arafa* semakna dengan makrifat yang berarti pengetahuan. Tetapi ia berbeda dengan ilmu (*'ilm*). *Irfân* atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman (*experience*), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Karena itu, secara etimologis, *irfân* bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakikat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kasyf*) setelah adanya olah ruhani (*riyadlah*) yang dilakukan atas dasar cinta. Metode *irfân* juga sering disebut sebagai teosofi-filosofis yang dalam filsafat Islam dikembangkan oleh Suhrawardi dalam karyanya *al-Hikmah al-Isyrâqiyah*. Jika nalar *bayânî* sasaran bidiknya adalah sesuatu yang tersurat maka nalar *'irfânî* sasaran bidiknya adalah yang tersirat. Lihat, al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 251. Sebagai perbandingan, lihat juga Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 85., Mehdi Hairi Yzadi, *Ilmu Huduri*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 47.

[12] Neo-Platonisme merupakan suatu aliran filsafat yang bertolak dari gagasan Plato dan menafsirkannya dengan cara khusus, yakni dengan mengaitkan dengan segala sesuatu dengan suatu zat transenden semacam Tuhan (Yang Satu atau *The One*) sebagai prinsip kesatuan, melalui deretan perantara-perantara yang turun dari Yang Satu itu lewat proses emanasi.

[13] Hermetisisme adalah pemikiran yang biasa disandarkan kepada naskah-naskah Corpus Hermeticus yang dikembangkan oleh seorang tokoh bernama Hermes yang dalam filsafat Islam dinisbatkan kepada nabi Idris sebagai Bapak pengetahuan. Meskipun banyak kalangan berbeda pendapat tentang asal-usul dari *irfan*, al-Jâabirî beranggapan bahwa *irfan* bermula dari tradisi Hellenistme.

bagai sumber dan otoritas untuk memperoleh kebenaran, maka pada metode *'irfânî*, intuisi atau tersingkapnya realitas batin menjadi otoritasnya. Dalam filsafat Islam, jenis nalar model ini sering dirujuk kepada suatu karya besar, *al-Hikmah al-Isyrâqiyah* karangan seorang filsuf iluminasi bernama Suhrawardi.[14] Madzhab *isyrâqî* atau iluminasionisme adalah aliran yang menetapkan bahwa sumber pengetahuan adalah cahaya atau penyinaran. Penyinaran yang dimaksud di sini adalah intuisi, yang menghubungkan antara diri yang mengetahui (*adz-dzât al-'ârifah*) dengan substansi cahaya, baik dalam kondisi meninggi ataupun menurun. Dalam terminologi iluminasi, pengetahuan yang diperoleh dengan cara seperti ini disebut pengetahuan 'dengan kehadiran' (*al-'ilm al-hudhûri*).[15]

Suhrawardi mendefinisikan ilmu *hudlûri* sebagai pengetahuan dengan kehadiran, sejenis penyinaran langsung dari sumber cahaya (*al-'isyrâq al-hudlûr*) dan menempatkan jiwa manusia sebagai penerima cahaya. Komponen yang sangat mendasar bagi jenis ilmu ini adalah penyingkapan (*mukâsyafah*)[16] dan penyaksian (*musyâhadah*).[17]

---

[14] Nama lengkapnya adalah 'Abû al-Fatah Yahya bin Habasy bin 'Amirak al-Suhrawardî al-Kurdi, lahir pada tahun 549 H./1153 M. Ia lebih dikenal dengan sebutan Suhrawardi al-Maqtûl. Sebutan al-Maqtûl dibelakang namanya trekait dengan proses meninggalnya. Disamping untuk membedakan dengan dua tokoh tasawuf yang memiliki nama yang sama; (1) 'Abid al-Qahâr Abû Najib as-Suhrawardî (w.563 H./1168 M). Ia adalah murid dari Ahmad Ghazâlî (adik Imam al-Ghazâlî); (2) Abû Hafs 'Umar Syihab ad-Din as-Suhrawardî al-Baghdâdî (1145-1234 M). Ia adalah kemenakan dari suhrawardi al-Baghdadî.

[15] Lihat, Hossein Ziai, "Sihab ad-Din Suhrawardi Founder of Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London: Rotledge) h. 452

[16] *Mukâsyafah* adalah pengetahuan jiwa, baik melalui proses kegiatan berpikir, estimasi, maupun lintasan-lintasan gaib yang berhubungan dengan kejadian-kejadian tertentu pada masa lalu atau masa yang akan datang.

[17] *Musyâhadah* adalah penyinaran langsung cahaya atas jiwa yang mampu menghilangkan keragu-raguan (*wahm*). Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London: Rotledge) h. 77

Dalam diskursus tasawuf, *mukâsyafah* merupakan uraian tentang apa yang tertutup bagi pemahaman, kemudian tersingkap bagi seseorang seakan-akan dia melihat dengan mata telanjang meskipun pada haikatnya, ia melihatnya dengan mata batin. *Kasyâf* atau *mukâsyafah* merupakan keterbukaan rahasia-rahasia pengetahuan hakiki. *Kasyâf* baru diperoleh setelah adanya ilham dan dzauq.

Al-Ghazâlî sering menyebutkan bahwa *kasyâf* merupakan epistemologi pengetahuan yang tertinggi karena terbukanya cahaya-cahaya atau informasi-informasi ghaib ke dalam jiwa manusia.[18] *Kasyâf* adalah pemahaman intuitif yang berbeda dengan pemahaman sensual (inderawi) dan pemahaman rasional yang diyakini oleh kalangan teolog dan filsuf. Jika *kasyâf* diperoleh melalui qalbu maka pengetahuan sensual dan rasional diperoleh lewat akal. Al-Ghazâlî menyebutkan bahwa penghalang tertangkapnya objek pengetahuan secara jernih oleh hati karena dua hal, *pertama*, karena hati belum dilengkapi dengan alat untuk menangkap objek pengetahuan seperti yang terjadi pada anak-anak, dan *kedua,* karena hati terkotori oleh nafsu yang membawa dosa.[19] Jika *mukâsyafah* adalah tersingkapnya tirai kegaiban, maka *musyâhadah* adalah penyaksian setelah tirai itu terbuka. Dalam pandangan tasawuf, *musyâhadah* bisa tercapai dengan adanya *mujâhadah* (kesungguhan beramal atau kesungguhan meninggalkan sifat-sifat jelek) dari jiwa.

Dengan demikian, pembuktian kebenaran pengetahuan

---

[18] Dengan pendapat al-Ghâzalî seperti itu, al-Jâbirî mengatakan bahwa di tangan al-Ghâzalî, nalar Arab mencapai krisis yang tergambar dalam kehidupan personalnya dengan menarik diri dari pergulatan sosiopolitik, dan kondisi ini berlanjut hingga sekarang yang direfleksikan oleh banyak pemikir kontemporer. Lihat, Al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 285

[19] al-Ghazali, *al-Ma'rifat al-Quds fi Madarij Ma'rifat an-Nafs*, Syekh Muhammad Musthafa (Ed.), h. 102.

dan metode *'irfânî* bersifat intersubjektif, artinya kebenarannya dapat dibuktikan melalui pemahaman atau pengalaman ruhani dari subjek-subjek yang lain mengenai hal yang sama.[20] Meskipun 'pengetahuan kehadiran' masih menggunakan argumentasi rasional, namun posisi akal sangat lemah. Dalam falsafah iluminasi Suhrawardi, posisi logika hanya sebagai subordinat kemampuan potensi jiwa untuk diberi inspirasi oleh ruh Ilahi yang mampu membimbing manusia dari kesalahan putusan dan penyimpulan.

Menurut al-Jâbirî, bahwa *kasyâf* tidak berada di atas akal sebagaimana dinyatakan oleh penganut gnotisisme tetapi ia merupakan metode pemikiran yang rendah, yang merupakan pemahaman yang tak terkendali. Menurutnya, metode *'irfânî* bersifat irasional, anti kritik penalaran. Metode yang digunakan adalah logika paradoksal, segala-galanya bisa diciptakan tanpa harus berkaitan dengan sebab-sebab yang mendahuluinya.[21] Akibat teoritis yang ditimbulkan oleh metode *'irfânî* adalah hilangnya daya kritis sehingga bisa menjadi penghalang bagi gagasan-gagasan kemajuan dan modernitas.[22]

---

[20] Jika merujuk pada pandangan Suhrawardi, yang dimaksud dengan pengalaman ruhani, salah satunya didapatkan dari mimipi. Dalam kitabnya ia menceritakan bahwa ketika ia bingung memecahkan problem epsitemologis, ia bertemu dalam mimpi dengan sesosok bayangan yang disebutnya sebagai imam al-Hikmah (Guru pertama, Aristotels) dalam keadaan setengah jaga. Suhrawardi kemudian mengadukan masalah-masalah epistemologis seperti; apa pengetahuan sejati? Bagaimana cara mendapatkannya? Aristotels menjawab, "kembalilah kepada dirimu!" Maksudnya adalah berfikirlah tentang dirimu sendiri. Dari kajian ini dapat ditarik satu benang merah bahwa hadis qudsi yang mengatakan, "Barang siapa yang mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya". Hadis ini kemudian menjadi penopang utama dari kajian tasawuf. Lihat, Suhrawardi, A*t-Talwihat al-Lauhiyyah wa al-Arsyiyyah*, dalam Henry Corbin, (ed.) (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah), h. 4

[21] al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 378.

[22] Kritik yang dialamatkan al-Jâbirî terhadap model nalar *'irfânî* itu hemat penulis bukanlah dalam konteks menemukan 'kebenaran sejati'. Melainkan, dapat diduga, bahwa al-Jâbirî sedang mengaitkan antara model penalaran yang relevan

Pada nalar *bayânî* dikenal dengan metode qiyas yang berada dalam koridor teks. Pada nalar *'irfânî* juga menggunakan qiyas yaitu qiyas *muâtstalah* yaitu suatu tafsir yang mengandalkan 'makna dalam' atau nakna batin (*asrâr*). Al-Ghazali[23] misalnya menulis buku *Jawâhir al-Qur'ân*. Dalam kitab ini istilah *jawâhir* sinonim dengan *asrâr*. Salah satu contoh model qiyas *mumâtsalah* misalnya dalam tafsir surat (al-Rahmân:) "*Maraj al-bahrayni yaltaqiyâni, yakhruju minhuma lu'lu wa al marjân*" Dalam ayat itu, kata *al-bahrayni* diartikan bukan sebagai dua laut tetapi 'Ali dan Fatimah', kata *yaltaqiyâni* diartikan dengan 'bersetubuh', dan kata *lu lu wal marjan* diartikan dengan 'Hasan dan Husein'.

Tafsir yang menggunakan qiyas *mumâtsalah* seperti yang sering digunakan oleh para sufi ini jelas beseberangan dengan cara nalar *bayânî*. Dari sisi politik, pendapat yang mengatakan bahwa formasi nalar *'irfânî* lahir dari konflik Arab yang bayanian dan Persia yang irfanian atau konflik Suni-Syiah dengan demikian dapat dibenarkan dari model nalar yang dikembangkan keduanya.

3) Nalar *Burhânî*

Al-Jâbirî mendefinisikan *al-Burhân* sebagai, *al-ḫujjah al-fâshilah al-bayyinah*, argumentasi yang kuat dan jelas.[24] Istilah ini digunakan dengan suatu pengertian khusus yaitu menunjuk

---

dengan diskursus modernitas dimana hukum sebab-akibat menjadi *inhern*. Pada model nalar *'irfânî*—karena ketiadaan proses itu—menjadi tidak relevan.

[23] Jika diteliti, Imam al-Ghazâlî mewarnai pemikiran model *bayânî* dan *'irfânî* sekaligus. al-Jâbirî mengatakan bahwa pada perkembangan kemudian, di Arab telah terjadi koalisi antara *'irfani* dan *bayani* dengan tokohnya al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî yang mem-*bayani*-kan yang *'irfani*. Tasawuf ditaklukan dalam sistem *bayânî*. Hasil koalisi ini kemudian dapat mengalahkan yang *burhânî* sehingga *burhânî* berpindah ke Eropa yang dikembangkan oleh orang-orang seperti Ibnu Rusyd.

[24] al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 378.

pada suatu metode berfikir berdasarkan pandangan dunia tertentu yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia yaitu indera, eksperimen dan aturan logika.[25] Jika nalar *bayânî* bersumber pada teks keagamaan (*nash*), nalar *'irfânî* pada *kasyâf*, maka nalar *burhânî*[26] bertumpu pada rasio.

Nalar *burhânî* secara sederhana diartikan sebagai suatu aktivitas berfikir untuk menetapkan kebenaran proposisi melalui pendekatan deduktif dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain yang telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik.[27] Secara historis, nalar *burhânî* dibawa oleh Aristotels ke dalam pemikiran Islam melalui para filsuf Islam. Masuknya jenis nalar *burhânî* ke dalam pemikiran Islam tidaklah mudah karena mendapat tantangan yang cukup berat dari nalar sebelumnya yang sudah matang dan mengakar dalam struktur pemikiran Arab.[28] Pada nalar *bayânî*, kata dan bahasa megawali cara kerjanya dan karenanya, dialah yang fundamental. Artinya, kata dan bahasa lebih penting dari logika. Pada nalar *burhânî*, prinsip kerjanya adalah, *pertama*, adanya objek-objek eksternal baik material maupun non-material, *kedua*, terjadinya gambaran atau persepsi dalam pikiran, *ketiga*, pengungkapan atas gambaran yang ada dalam pikiran lewat bahasa dan kata.[29]

---

[25] al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 384

[26] Kata "al-Burhân" berasal dari bahasa Persia, *baran* (kalahkan alasan mereka!). Setelah diarabisasi kata itu menjadi *baraha*, dan *burhan*. Ibn Manzur mengartikannya sebagai hujjah, dalih, dan alasan. Dalam bahasa Inggris, burhan diartikan dengan *demonstration*. Istilah ini muncul dalam tradisi Arab karena adanya pengaruh dari logika Yunani yang masuk dalam ranah pemikiran Islam. Menurut istilah logika (*al-Manthîq*) adalah aktivitas intelektual yang menentukan salah benarnya suatu masalah dengan cara konklusi atau deduksi. Lihat, M. Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Machnun Husain, (Jakarta: Rajawali, 1991), h. 35-6.

[27] al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 383

[28] al-Jâbirî, *Bunyah*, h. 384

[29] l-Jâbirî, *Bunyah,* h. 421

Metode *burhânî* sebagaimana *bayânî*, menggunakan qiyâs. Hanya saja, qiyâs yang digunakan nalar *burhânî* tidak dalam konteks teks melainkan atas dasar rasio dan eksperimentasi dengan tahapan-tahapan sebagai berikut; *pertama,* tahap pengertian (*ma'qulât*), *kedua,* tahap pernyataan (*ibarât*), dan *ketiga*, tahap penalaran (*tahlilât*). Nalar, *burhânî* yang akarnya dapat dilacak dari Aristotels hingga kepada Ibn Rusyd,[30] terlihat memperoleh pengokohan pijakan argumentatif ketika al-Jâbirî mengelaborasinya dengan mengintrodusir kerangka pemikiran *ushûlî* dari al-Syâthibî. Berbeda dengan al-Syâfi'î yang beranjak dari upaya penemuan *'illah* dan penerapan analogi (*qiyas*) dengan menelusuri makna kata-kata yang bagi al-Jâbirî masih terkungkung tiga pasungan kekuasaan: kata (*al-lafâzh*), asal (*al-ashl*), dan serba kemungkinan (*al-tajwîz)*), maka al-Syâthibî justru melangkah dari tujuan-tujuan (*maqâsid al-syarî'ah)* sebagai upaya pemberian dasar rasionalitas atas hukum-hukum.[31] Adapun prinsip umumnya adalah kemaslahatan (*al-maslahah*) manusia, yang diurai lebih lanjut menjadi tiga macam: elementer (*dlarûriyyât*), komplementer (*hajjiyyât*), dan suplementer (*ta<u>h</u>siniyyât*).[32]

Di sini al-Syâthibî tampak menyadari bahwa ijtihad dengan cara lama telah mengalami kebuntuan. Adapun kerangka 'membuka kembali pintu ijtihad' tidak lain adalah dengan 'membangun kembali prinsip-prinsip'. Yaitu dengan berpegang kepada nilai-nilai universal dan tujuan-tujuan *syari'at* sebagai pengganti dari tindakan membatasi diri pada upaya memahami kata-kata dari teks-teks dan menemukan hukum-hukum daripadanya, serta melakukan analogi satu peristiwa dengan peristiwa lainnya dalam hal tidak adanya

---

[30] Lihat, Abû al-Walîd Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fîmâ Bayn al-<u>H</u>ikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittisâl,* (Mesir: Dar al-Ma'ârif, tanpa tahun), h. 22.

[31] al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah,* ter. Mujiburrahman. (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 158

[32] al-Jâbirî, *Bunyah,,* h. 179

keterangan teksnya (*nushûs*).[33]

Dari sini, al-Jâbirî menyokong perlunya nalar baru untuk pembaruan yang berarti bagi tradisi nalar Arab. Katanya, "Tanpa nalar yang baru tidak akan mungkin muncul ijtihad baru."[34] Jadi, mau tak mau, keterbukaan sikap diperlukan bagi nalar Arab agar ia sanggup menghadapi keterbukaan peradaban yang ada. Ia berkata, "Kebutuhan mendesak (sekarang ini) adalah kebutuhan akan pengukuhan 'periode penulisan baru' di rumah ijtihad, satu periode penulisan yang titik tolaknya adalah 'ijtihad yang mendampingi', yakni mendampingi kehidupan kontemporer, dan ia pertama-tama adalah masalah metode… masalah perilaku nalar."[35]

Sementara nalar historis yang mendasari orientasi kekinian (*mu'âshirah*), menurut al-Jâbirî, dalam membedah teks tradisi Arab Islam kemungkinan terilhami oleh kekagumannya pada Ibn Khaldûn.[36] Ibn Khaldûn mengatakan bahwa persoalan-persoalan politik umat Islam sepanjang sejarah sudah seharusnya dipahami sebagai pertarungan kepentingan antar kelompok daripada sebagai wujud nyata ideal-ideal agama. Implementasi (*tathbîq*) kerangka konseptualnya diletakkan al-Jâbirî ketika menganalisa relasi antara agama dan negara. Ia menyimpulkan, bahwa persoalan *khilafah* sejak masa sahabat ditangani melalui pintu politik murni. Sehingga hal ini merupakan persoalan *ijtihadiyah*, dan seharusnya untuk didekati berdasar sifatnya yang *ijtihadiyah*.

---

[33] al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*, h. 154. Bandingkan dengan kerangka metodologis yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman dengan *double movement hermeneutic*-nya, terutama pada aspek penemuan pesan-pesan moral dari konstruk suatu teks (*nash*).

[34] al-Jâbirî *Bunyah,*, h. 149

[35] al-Jâbirî, *Bunyah* h. 157

[36] al-Jâbirî secara panjang lebar menjelaskan epistemologi Ibn Khaldûn misalnya dalam buku, *Na<u>h</u>nu wa alTurâts, Qiraât Mu'âshirah fî Turâtsina al-Falsafî*, h. 261-308

Karena itu, dapat dipahami mengapa al-Jâbirî masih menaruh harapan dan kepercayaan pada fungsionalisasi ide-ide demokrasi dan nasionalisme Arab. Yakni suatu bangunan pemikiran yang diperjuangkannya selama ini dengan slogan persatuan Arab (*al-wihdah al-'Arabiyyah*) dan tanah air Arab, yang terbentang dari Samudera Atlantik hingga Teluk Persia.

Dalam pembahasannya tentang nalar *burhânî,* al-Jâbirî tidak banyak melakukan kritik tajam sebagaimana pada dua nalar sebelumnya. Meskipun demikian, para filsuf Islam sebagai 'juru bicara' atas model nalar ini tidak terlepas dari kritiknya. Menurutnya, para filsuf Islam seperti al-Kindî, al-Farabî, Ibn Sinâ, dan al-Ghâzalî membawa pemikiran rasional yang dibangun dari pertimbangan sosial (terutama al-Kindî dan al-Ghazalî), atau dicemari oleh pengaruh model gnostik-esoteriki yang menafikan intelek (seperti dalam kasus al-Farabî, Ibn Sinâ, dan al-Ghazalî)[37] Baik secara implisit maupun eksplisit, al-Jâbirî lebih menaruh perhatian pada model nalar *burhânî* yang dikembangkan oleh para pemikir Islam bagian Barat (baca: Maghribi, Andalusia) seperti Ibn Hazm, al-Syâthibî, Ibn Rusyd, dan Ibn Khaldûn.[38]

Dari tiga model epsitemologi yang berkembang di dunia pemikiran Arab, dapat dirumuskan bahwa nalar *bayânî* menghasilkan pengetahuan lewat analogis non fisik (*furu'*) kepada yang asal dalam bentuk teks (*nash)* dan karenanya tersurat, nalar *'irfânî* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan dengan Tuhan (*kasyâf*) dengan penyatuan universal dengan menggunakan model qiyas yang tersirat, dan nalar *burhânî* menghasilkan pengetahuan dengan prinsip-prinsip logika dengan qiyas berdasarkan akal dan pengalaman.

[37] al-Jâbirî *Bunyah,,* h. 285
[38] al-Jâbirî, Takwîn, h. 555-574

3

METODE PEMBACAAN TERHADAP TURÂTS ARAB-ISLAM:
Sudut Pandang Muhammad 'Abid al-Jâbirî

PENDAHULUAN

P**emikiran** dan peradaban Arab, semenjak pertengahan abad 19, periode yang secara umum disebut Renaissance (*nahdhah*)[1], telah didominasi oleh pengakuan akan inferioritas dunia Arab dan Islam saat ini, terlebih jika dihadapkan pada dunia Barat modern, dan periode "keemasan" Imperium Arab-Islam Klasik. Para pemikir dan intelektual mengalami keterbelahan kesadaran (*tanâqud al-wijdân*), antara keunggulan pemikiran Barat dengan superioritasnya dalam bidang ekonomi, keilmuan, teknologi dan militer, dengan ketertarikan terhadap kejayaan masa lalu Arab. Buktinya, bahwa Arab dan Muslim

[1] *Nahdhah* adalah sebuah gerakan politik dan kebudayaan yang luas mendominasi periode 1850-1914. Bermula dari suriah dan kemudian berkembang di Mesir. *Nahdhah* mencoba, melalui penerjemahan dan vulgarisasi, mengasimilasi keberhasilan-keberhasilan peradaban Eropa yang besar, sambil menghidupkan kembali kebudayaan Arab klasik yang mendahului abad-abad dekadensi dan dominasi asing. Pendapat ini berasal dari A. Laroui yang dikutip dari, Ibrahim M. Abû Rabi', "The Arab World" dalam Syed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London and Ney York: Routledge, 1996), h. 1085

juga pernah mencapai posisi tertinggi dalam kebudayaan dan bidang keilmuan di dunia. [2]

Dalam konteks ini, pemikir besar Muslim, Muhammad Iqbal, mengatakan bahwa sejarah modern yang identik dengan kebangkitan Barat pada sisi intelektualnya hanyalah suatu perkembangan lebih lanjut dari beberapa fase terpenting dalam kebudayaan Islam.[3] Bahkan pengandaian tersebut juga memberikan penegasan kembali, bahwa Arab masih memegang dasar dalam wacana agama, sastra, dan etika sosial yang tinggi.

Tahun 1967 dianggap sebagai "penggalan" (*qâthi`ah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya.[4] Pukulan telak Israel membuat mereka bertanya-tanya ada apa dengan sekumpulan negara besar yang mempunyai jumlah tentara dan peralatan yang cukup memadai dipaksa kalah oleh Israel, sebuah negara kecil dengan tidak lebih dari tiga juta penduduknya? Inilah awal mula yang dinamakan dengan kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiahan, baik dalam forum akademis maupun literatur-literatur ilmiah lainnya.[5]

Salah satu problem pemikiran yang dibangun pasca tahun 1967-an itu adalah bagaimana memahami ulang tentang tradisi. Problem ini sekaligus menjadi tantangan bagi pemba-

---

[2] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Kashmir-Bazar, Lahore 1965), h. 7

[3] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction,* h. 8

[4] Pasca periode ini selanjutnya disebut dengan masa kontemporer (*mu'âshirah*) hingga sekarang. Yang dimaksud dengan era kontemporer di sini adalah kelanjutan modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Lihat, Kemal K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Routledge, 1982), h. 13

[5] Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, vol.1, (1998), h. 61

ngunan kembali peradaban Islam secara umum. Beberapa kritik-diri itu dapat dirumuskan misalnya dengan beberapa pertanyaan filosofis: Bagaimana bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi di pihak lain juga bisa menempatkan diri secara seimbang dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan? Bagaimana, di satu pihak, bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi, di pihak lain, tetap menjadi Muslim yang baik? Bagaimana menjadi autentik, sekaligus menjadi modern? Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama? Bagaimana menjaga keseimbangan antara *al-ashalâh* (autentisitas) dan *al-ẖadâtsah* (modernitas)?

Problematika peradaban Arab dan umat Islam ini kemudian dianalisa secara beragam oleh banyak pemikir Muslim dan pembaharu dengan kapasitas, konteks sosial-politik, dan kebutuhannya masing-masing. Meskipun secara umum mereka sepakat bahwa salah satu penyelesaiannya adalah dengan cara mendefinisikan ulang tradisi Islam, namun konteks dan metode yang diajukan para pemikir itu memiliki mode intelektualnya masing-masing.

Sekedar menyebut salah satu pemikir Muslim, Muhammad Iqbal pernah menyatakan bahwa ada tiga faktor utama yang membuat pemikiran Islam mengalami dekadensi, yaitu konservatisme, mistisisme, dan materialisme. Konservatisme agama, sebagaimana konservatisme dalam hal lain adalah sama buruknya. Konservatisme yang menekankan ketaatan mutlak pada tradisi akan merusak kebebasan kreatif diri dan menutup pintu bagi pendewasaan spiritual. Di sisi lain, mistisisme abad pertengahan yang mengajarkan manusia untuk menolak ego dan dunia konkrit demi penyatuan dengan realitas sejati sebagaimana halnya materialisme yang mengagungkan

kebendaan telah gagal secara pragmatis. Mistisisme telah mengajarkan suatu penolakan palsu, memuaskan kebodohan, dan penghambaan spiritual. Sedangkan materialisme telah memutuskan dirinya dari spiritualitas sehingga melumpuhkan energi intuitif manusia.[6]

Analisa Iqbal, dengan semangat intelektualisme pada zamannya yang khas, merupakan pemikiran dari sekian banyak pemikir dan pembaharu yang mencoba untuk membuat diagnosa terhadap problem peradaban umat Islam. Dan setiap pemikir tentu saja tidak dapat melepaskan dirinya dari pengalaman intelektualnya, sejarah hidupnya, dan tujuan yang akan dicapainya.

Secara umum, dari segi tipologi, sejauh menyangkut penyikapan terhadap problem peradaban Arab khusunya dan Islam pada umumnya yang secara spesifik membicarakan tentang tradisi dan modernitas dari sudut pandang kontemporer—mengikuti pemetaan A. Luthfi Assyaukanie—ada tiga tipologi[7]: *pertama*, tipologi transformatik. Jenis tipologi ini mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional-ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan pada nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang; *kedua*, tipologi reformistik. Jika pada tipologi transformatik metode yang ditawarkan adalah transformasi sosial yang lebih dekat kepada marxisme, maka

[6] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* h. 19

[7] Sebagai perbandingan, sejauh menyangkut pembacaan kontemporer terhadap tradisi—dengan sebutan yang berbeda tetapi sama secara substantif—al-Jâbirî membaginya menjadi tiga kelompok, model pembacaan kaum fundamentalis, kaum liberal dan kaum Marxis. Lebih detail lihat, al-Jâbirî, *Arab Islamic-philosophy: a Contemporary Critique the Centre for Middle Eastern Studies,* (terj) Moch Nur Ichwan, (Yogyakarta, Islamika, 2003), h..14-19

tipologi reformistik yang diajukan adalah metode reformistik dan dekonstruktif.

Dua metode ini pada hakikatnya sama, namun memiliki cara penyampaian yang berbeda; *ketiga*, tipologi ideal-totalistik yang sering dipadankan dengan kelompok "fundamentalis". Kelompok ini sangat *commited* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradabannya adalah bagaimana menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban secara totalistik. Mereka pada umumnya menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat.[8]

Tiga tipologi pemikiran yang memandang tradisi Islam—dalam beberapa literatur diungkapkan dengan sebutan yang berbeda, misalnya, "tradisionalis", "modernis", "neo-modernis", "fundamentalis", "revivalis" dan lain-lain—adalah bukti bahwa dinamika pemikiran Islam terus berlangsung secara dialektis dari masa ke masa. Berbagai proyek pemikiran pencerahan terus digarap dengan berbagai tantangannya sendiri.

Pada titik inilah, Muhammad `Abid al-Jâbirî (selanjutnya akan ditulis al-Jâbirî saja), seorang filsuf kontemporer kelahiran Maroko yang akrab dengan khazanah tradisi Islam klasik dan tradisi pos-strukturalisme Perancis memberikan alternatif pemikiran atas cara pandang terhadap tradisi dengan perangkat paradigmatik yang relatif baru pula, minimal pada wacana keagamaan dalam pemikiran Arab kontemporer.

Al-Jâbirî—mengikuti pemetaan Luthfi—adalah

[8] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Paramadina, I, 1, (Juli-Desember) h. 63-65. Bandingkan dengan Charels Cruzman (Ed.) dalam *Liberal Islam: A Source Book* yang membagi tipologi pemikiran (tradisi) Islam menjadi tiga, "Islam adat" (*Customary Islam*), "Islam revivalis" (*Revivalist Islam*), dan "Islam liberal" (*liberal Islam*); Mansoer Fakih, *Jalan Lain, Manifesto Intelektual Organik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) h. 248-255

pemikir yang mewakili aliran reformistik yang mengusung metode dekonstruktif dalam memandang tradisi. Dalam iklim intelektual Arab-Islam yang cenderung berorientasi kepada teks, karya-karya al-Jâbirî memberikan alternatif baru dengan menekankan pada pembacaan secara tri-dimensional terhadap masa lalu Arab, sebagai sebuah alternatif. Dengan pembacaan seperti itu—seperti dikutip Walid Harmaneh yang memberikan pengantar terhadap karya al-Jâbirî dalam edisi Inggris yang diterjemahkan, Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam (*Arab Islamic-philosophy: a Contemporary Critique*)—al-Jâbirî bermaksud membaca teks secara strukturalis, historis, dan ideologis sekaligus.[9]

MENGENAL SOSOK AL-JÂBIRÎ

Dalam peta pemikiran Islam kontemporer, nama al-Jâbirî terdengar cukup akrab tidak saja di negerinya sendiri melainkan di dunia Arab dan di dunia Islam pada umumnya. Nama lengkapnya Muhammad 'Abid al-Jâbirî. Ia seorang pemikir Arab kontemporer (asal Maroko) yang banyak menekuni bidang filsafat terutama epistemologi.[10] Ia memproyeksikan diri dalam proyek pemikiran yang spesifik selain Hassan Hanafi (asal Mesir) dan Muhammad Arkoun (asal Aljazair).[11] Ketiganya

---

[9] Walid Harmaneh, Pengantar untuk buku al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam* (*Arab Islamic-philosophy: a Contemporary Critique*), (Yogyakarta, Islamika, 2003), h. xxiv

[10] Epistemologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *episteme* yang artinya (pengetahuan atau ilmu pengetahuan) dan *logos* yang artinya (pengetahuan atau informasi). Adakalanya sering disebut dengan 'teori pengetahuan'. Dalam konteks pemikiran Islam, Jabiri dikenal dengan wacana epistemologi *bayani, irfani, dan burhani*. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia 1996), h.212

[11] Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, selain tiga nama yang disebutkan di atas, nama-nama penting lainnya adalah Nashr Hamid Abu Zayd, Bassam Tibi, Muhammad Imarah, Fatima Mernissi, Abdullah Laroui, Tayyib Tizini,

adalah pemikir Arab garda depan yang mendalami pemikiran Islam kontemporer terutama pada masalah *turâts*.[12] Dengan kesungguhan, kuantitas dan kualitas atas beberapa karyanya tentang masalah *turâts,* al-Jâbirî dipandang sebagai pemikir yang representatif dalam membangun kembali *turâts* Arab-Islam.[13]

Al-Jâbirî lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, tanggal 27 Desember 1935. Pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi lebih banyak ditempuh di tanah kelahirannya di Maroko. Dia pernah setahun menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Siria (tahun 1958). Setelah itu, dia melanjutkan pendidikan diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat, (1967) dan meraih gelar master dengan tesis tentang "Filsafat Sejarah Ibn Khaldun" *(Falsafah al- Târîkh 'inda Ibn Khaldûn)*.

Doktor bidang Filsafat, dia raih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat (1970), dengan disertasi yang masih membahas seputar pemikiran Ibn Khaldun, khususnya tentang Fanatisme Arab. Disertasinya berbicara tentang "Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam" *(Al-'Ashabiyyah wad Dawlah: Ma'âlim Nazhariyyah Khaldûniyyah fî al-Târikhil Islâmî)*. Disertasi tersebut kemudian dibukukan tahun 1971. Konon, al-Jâbirî hanya menguasai tiga bahasa: Arab (bahasa ibu), Perancis (baca dan tulis), dan Inggris (baca saja).[14]

Adonis, Abdul Karim Soroush dan lainnya.

[12] Istilah *turâts* akan dijelaskan lebih mendalam pada bab III.

[13] Dalam pemetaan Luthfi Assyaukanie, al-Jâbirî dipersamakan dengan Muhammad Arkoun yaitu reformis yang mengedepankan pendekatan dekonstruktif dalam memandang tradisi yang dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh postmodernisme lainnya seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthers, Foucalt, Derrida dan Gadamer. Lihat Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, Jurnal PARAMADINA, Vol.1 No.1 1998

[14] Walid Harmaneh dalam Pengantar Jabiri, *Kritik Kontemporer dalam*

Semasa muda al-Jâbirî adalah pegiat politik berideologi sosialis dan sempat bergabung dalam partai *Union Nationale des Forces Popularies* (UNFP) yang kemudian berubah nama menjadi *Union Sosialiste des Forces Popularies* (USFP). Pada tahun 1975, dia sempat menjadi anggota biro politik USFP. Selain pernah aktif di dunia politk, al-Jâbirî lebih dikenal sebagai seorang akademisi yang sempat menjabat Pengawas dan Pengarah Pendidikan bagi Guru-guru Filsafat di tingkat menengah atas, sejak tahun 1965-1967. Sampai sekarang dia masih menjadi Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra di Universitas Muhammad V, Rabab, sejak 1967.

Kegiatan intelektualnya di bidang filsafat tidak diragukan lagi. Walid Harmaneh[15] mencatat bahwa sejak tahun 1964 ia terus mengajar filsafat hingga sekarang. Pada tahun 1966 bersama Mustafa al-Omari dan as-Sattâti, ia menerbitkan dua buku teks filsafat dan pemikiran Islam. Buku terakhir mempunyai dampak yang besar bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an dan awal 1970-an. Hampir seluruh pengabdian intelektualnya dicurahkan untuk kepentingan proyek pencerahan pemikiran Arab-Islam terutama dalam masalah epsitemologi Arab.

KONSEPSI TENTANG *TURÂTS*

Turâts adalah segala sesuatu yang dengan sengaja dilahirkan dari masa lalu dalam peradaban yang dominan, sehingga merupakan masalah yang diwarisi sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan.[16] Secara etimologi, *turâts* mempunyai arti sesuatu yang diwariskan. Ibn

---

Filsafat Islam, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xvii

[15] Walid Harmaneh dalam Pengantar Jabiri, *Kritik Kontemporer,* h. Xviii

[16]-Hassan Hanafi, *al-Turâts aw al- Tajdîd, Mauqifina min al-Turâts,* (Beirut: Al-Muassasah al-Jam'iyyah li al-Dirâsâh wa al-Nasyr wa al-Tauzi) h. 18

Manzhur mengutip dari Ibn al-'Arabi yang menyatakan bahwa *al-turâts, al-wirts, al-warts, al-irts, al-wirâts* dan *al-irâts* adalah sama dan mempunyai arti sama.[17] Dalam al-Munjid, *turâts* diartikan dengan perpindahan harta seseorang setelah ia meninggal; sesuatu yang ditinggalkan orang yang telah meninggal dunia untuk diwariskan.[18] Al-Râghib al-Ashfahânî memberi definisi dengan perpindahan suatu barang dari seseorang kepada orang lain tanpa melalui akad dan berkaitan dengan akad.[19] Hans Wehr menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *inheritance* dan *legacy*.[20] Sementara itu, Tayyib Tazyînî menerjemahkan istilah *turâtsiyyah* dengan tradisionalisme.[21]

Dalam al-Qur'ân, kata *turâts* muncul hanya sekali yaitu pada surat *al-Fajr* ayat 19 :

> *Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara menghimpun (yang halal dan haram (al-Fajr:19)*[22]

Ayat di atas dapat dimengerti bahwa yang dimaksud dengan *turâts* adalah harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal bagi yang masih hidup. Sedangkan term *mîrâts* disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam surat

---

[17] Ia juga mengutip dari al-Jawhâri yang menyatakan bahwa term *turâts* adalah *ta'*-nya berasal *wawu*. Jamâl al-Dîn Mu<u>h</u>ammad Ibn Mukarram Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1990), jilid 2., h.. 200.

[18] Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 2000), h. 895.

[19] Dalam hal ini, Ashfahânî juga menyatakan bahwa *turâts* berasal dari *wurâts*. Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mu'jam al-Mufradât al-Alfâzh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), h. 555

[20] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca: Spoken Language Service, 1976), h. 1060.

[21] Tayyib Tazyînî dalam Ma`n Ziyâdah, (et.al.), *al-Mawsu'ah al-Falsafah al-'Arabiyah* (Kairo: Ma'had al-Anmâ' al-'Arabî, 1986), h. 308.

[22] Penerjemahan ini sesuai dengan yang dilakukan oleh, Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jilid., 15., h. 253

al-Imrân ayat 180 dan surat al-Hadîd ayat 10 di mana bunyi kalimatnya adalah:

> *Dan kepunyaan Allah-lah segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi. dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Ali Imrân: 180)*

Dalam tradisi Yurisprudensi juga dikenal istilah *warits*. Para fuqaha banyak memberikan ketentuan dalam persoalan pembagian harta warisan kepada ahli waris sesuai dengan ketetapan dalam al-Qur'ân. Pembahasan ini secara khusus dibahas dalam bab *farâidl*. Sedangkan dalam pengetahuan dan disiplin pemikiran keislaman lainnya, seperti sastra, teologi spekulatif, filsafat tidak ditemukan satupun kata yang menjelaskan mengenai *turâts* yang mengungkapkan secara khusus satu pengertian tertentu, apalagi memperoleh perhatian memadai.[23]

Sedangkan yang dimaksud dengan *turâts* dalam tulisan ini adalah dalam pengertian kontemporer yang menurut al-Jâbirî diartikan sebagai:

> *"Suatu warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, seni, filsafat, tasawuf, kalam yang hadir dan menyertai kekinian kita yang datang dari masa lalu (dari kita maupun orang lain, jauh maupun dekat)".*[24]

Dalam pengertian ini, wacana *turâts* mengandung

---

[23] Dari pengertian ini dapat dimengerti bahwa term *turâts*, *mirâts* dan semua term yang berasal dari derivasi dari kata *waratsa*, dalam wacana klasik, tidak merujuk pada pengertian warisan kebudayaan dan pemikiran, sebagaimana yang difahami saat ini.

[24] Al-Jâbirî, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah Dirâsât wa Munaqasyât* (Beirut: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1995), h. 23.

arti yang berbeda dengan yang disinggung oleh al-Qur'ân sebagaimana ayat-ayat yang disebut dia atas dan berbeda pula dengan bahasa Arab klasik sebagaimana yang dirumuskan oleh beberapa kamus.

Dalam bahasa Arab klasik, istilah *turâts* penekanannya adalah pada persoalan meninggalnya seorang ayah sehingga segala yang dimilikinya diambil alih oleh anak dan keturunannya, maka yang ditunjuk oleh *turâts* dalam kesadaran kolektif bangsa Arab adalah mengenai keberadaan ayah dan anak sekaligus dalam waktu yang bersamaan.[25] Secara lebih spesifik, soal kehadiran generasi pendahulu ke zaman generasi penggantinya, soal kemunculan masa lalu ke masa kini. Inilah konsepsi *turâts* yang senantiasa hidup dan bersemayam dalam kesadaran dan konteks pemikiran dan kebudayaan Arab Islam hingga kini. Yaitu kebudayaan yang dilihat sebagai bagian esensial dari eksistensi dan kesatuan umat Islam maupun bangsa Arab.

Dalam kerangka ini, *turâts* tidak dilihat sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan peninggalan masa lalu, namun sebagai bagian dari penyempurnaan kesatuan ruang lingkup dan kultur yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa, sastra, akal, mentalitas, kerinduan dan harapan. Jadi, *turâts* adalah sekaligus sebagai kesatuan dalam dimensi kognitif dan dimensi ideologis, berdiri sebagai satu kesatuan dalam fondasi akal dan letupan-letupan emosionalnya dalam keseluruhan kebudayaan Islam.[26]

Dengan demikian, yang dimaksud dengan *turâts* dapat mencakup: *pertama*, tradisi maknawi berupa pemikiran dan budaya, *kedua*, berupa material seperti monumen atau benda-

---

[25] Al-Jâbirî, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah,* h. 24

[26] Al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts, qirâat muâshirah fî turâtsina al-falsafî,* (Beirut: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1995), h. 2

benda masa lalu, dan *ketiga*, tradisi kebudayaan nasional, yakni kebudayaan yang kita miliki dari masa lalu kita; *keempat*, kemanusiaan yang universal, yakni yang hadir di tengah kita namun berasal dari masa lalu orang lain.[27]

Pada praktiknya, *turâts* mempunyai peran ganda dalam wacana pemikiran Islam Arab modern dan kontemporer. Pada satu sisi, seruan untuk kembali dan berpegang teguh kepada tradisi dan orisinalitas yang merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju, yang dikenal dalam proyek revivalisme bangsa Arab dan juga dikenal dikalangan bangsa-bangsa lain dalam sejarah. Mekanisme semacam ini pada intinya bertitik tolak dalam prosesnya menuju sebuah kebangkitan dari asas kebersamaan berpijak dalam tradisi dan kembali kepada dasar-dasar ajaran yang melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lalu yang agak dekat. Kemudian dari sana melakukan lompatan menuju masa depan yang lebih cerah.

Namun, di sisi lain seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi maupun sains dan teknologi, yang dianggap mengancam keberadaan dan eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum. Sehingga keadaan ini pada gilirannya menjadikan kebersamaan berpijak pada tradisi dan kembali kepada dasar-dasar ajaran untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lalu, melorot jadi bentuk mekanisme pembelaan diri dan apologis. Demikianlah, kondisi-kondisi objektif yang di satu sisi bisa mendorong laju perkembangan wacana kebangkitan, namun di sisi lain, justru telah membuat mekanisme dan proses kebangkitan tersebut beralih menjadi mekanisme apologi dan pembelaan diri.

---

[27] Al-Jâbirî, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah,* h. 24

Hal ini berimplikasi pada tumbuhnya gairah untuk berpegang teguh kepada otentisitas dan orisinalitas serta menghidupkan kembali tradisi masa lalu. Semestinya, dalam situasi normal sebuah proyek kebangkitan fenomena yang terakhir ini diupayakan untuk dilampui dan dikritisi secara cermat dan dewasa. Apalagi, proses ini kemudian dalam konteks kebangkitan bangsa Arab berpapasan dengan kehendak berlindung di bawah keagungan masa lampau, berpegang teguh pada identitas diri, seiring dengan menguatnya tekanan yang berasal dari luar, maka tidak heran bila kemudian tradisi bukan hanya dijadikan sebagai titik tumpu menuju masa depan. Tapi juga ada yang lebih penting dari itu, yaitu sebagai proses mempertegas kekinian, yakni untuk tetap hidup sambil meneguhkan identitas diri.

Berdasarkan hal tersebut, seseorang bisa melihat munculnya fenomena pembengkakan kandungan emosional dan ideologis, di samping kandungan berbau serba hebat dan magis, yang menyelimuti pengertian tradisi tersebut. Selain itu, tradisi masa lalu juga menjadikan dirinya lebih dekat dalam kesadaran kolektif Arab-Muslim daripada keberadaan kekiniannya. Akhirnya, tradisi tidak lagi disediakan sebagai sebuah objek yang patut dianalisis dan dikaji secara objektif tetapi ia sudah berwujud menjadi sebuah makhluk yang mengekang diri dan memaksanya untuk menyerah terhadapnya baik ditingkat kesadaran maupun ketidaksadaran.

Secara lebih maju, Aisyah Abdurrahman (yang terkenal dengan nama samaran Bintu Syâthi—putri pesisir), dalam bukunya *Turâtsuna Baina al-Mâdli wa al- Hâdlir* mengatakan bahwa kita tidak dapat membatasi lingkup *turâts* Islam pada zaman dan wilayah tertentu. Karena *turâts* Islam mencakup seluruh warisan peradaban kuno kita, di sepanjang zaman

dan tempat. Maka, tentu saja warisan kebudayaan Mesir kuno yang tertulis di atas kertas-kertas papirus adalah termasuk *turâts* Islam pula. Demikian pula halnya peninggalan kerajaan Babylonia, Asyur, Syam, Yaman, Mesir, Maghrib dan wilayah-wilayah lainnya. Hal itu, menurut Aisyah Abdurrhaman, karena seluruh penduduk wilayah tersebut telah memeluk Islam, maka secara otomatis masa lampau mereka menjadi milik Islam pula.[28]

Untuk zaman sekarang ini, seperti diakui oleh Aisyah Abdurrahman, pemahaman *turâts* seperti itu memang tampak aneh bagi kita. Namun, menurutnya, tidak aneh bagi kaum muslimin pada era kejayaan Islam. Pada saat itu, pemahaman tentang khazanah intelektual Islam telah demikian luas, sehingga tidak terbatas pada warisan klasik yang ditinggalkan oleh era jahiliyah dan bangsa Arab. Namun mencakup semua wilayah yang telah terislamkan. Sehingga, tercatat dalam sejarah bahwa dalam rangka memelihara dan mengembangkan khazanah intelektual Islam, tidak saja dilakukan oleh kaum Muslimin berdarah Arab, namun juga oleh kaum Muslimin dari belahan bumi lain. Termasuk oleh umat Islam Nusantara (Indonesia). Seperti Syekh Nawawî al Jawî, Al Palembanî, Al Makassarî, Al Ampenanî, As-Sumatranî, dan seterusnya.

Dalam sejarah, tercatat bahwa banyak ulama-ulama Islam terkemuka tidak berasal dari belahan dunia Arab. Seperti Imam Bukhari, Imam Hanafi, Imam Ghazâli, Imam An-Nasâ'i, Ibn Rusyd, Ibn Sinâ, Ibn Ginni, Abi 'Ali Al Farisi dan ulama-ulama lainnya. Dan revitalisasi *turâts* tidak hanya terbatas pada *turâts* yang ditemukan pada masyarakat Jahiliyyah dan bangsa Arab saja, namun juga mencakup semua *turâts* bangsa-bangsa

[28] Aisyah Abdurrahman, *Turâtsuna Baina al-Mâdli Wa al-Hâdlir*, (Cairo, 1991), h. 43-44

besar yang telah masuk Islam. Di kemudian hari, usaha ini juga mencakup warisan klasik bangsa Yunani. Bahkan, peradaban Yunani pun tidak serta-merta timbul dari titik kosong, namun peradaban ini bersumber dari peradaban Timur yang kemudian mewariskan peradabannya. Seperti peradaban Wadi Nil, Wadi al Wafidin, India dan lainnya.[29]

Pemahaman *turâts* seperti ini, menurut Aisyah Abdurrahman, adalah salah satu tanda kesadaran umat Islam akan kedudukannya dalam percaturan peradaban saat ini. Dan dengan itu pula, akan mempersiapkan umat Islam untuk menjadi pemimpin peradaban dunia ini. Pertanyaan yang timbul kemudian tentunya adalah: bagaimana merevitalisasi seluruh warisan klasik yang demikian besar itu?.

Usaha revitalisasi *turâts* memang menjadi amat erat kaitannya dengan usaha rekayasa masa depan Islam. Karena revitalisasi *turâts* —dengan pengertian seperti di atas— berarti rekonstruksi seluruh peradaban Islam. Berusaha merevitalisasi *turâts* berarti berusaha untuk mencari jati diri asli umat Islam. Karena dalam *turâts* itulah tersimpan kemegahan, kecemerlangan dan kejayaan umat Islam. Di sana pula tersimpan pengalaman-pengalaman historis umat ini. Pengalaman historis, selain pengalaman batin dan fenomena alam, adalah sumber pengetahuan lain yang diakui dalam Islam.[30] Manis dan getirnya, cerah dan kelabunya. Keberhasilan akses terhadap *turâts* tersebut dilihat oleh sejauh mana pengaruh akses tersebut terhadap kejiwaan dan intelektualitas umat ini. Terhadap sisi kejiwaan; dalam pengertian bahwa dengan telaah ulang atas kejayaan umat Islam yang terdapat dalam *turâts*

---

[29] Aisyah Abdurrahman, *Turâtsuna Baina al-Mâdhi Wa al-Hâdhir*, h. 10

[30] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Kashmir-Bazar, Lahore 1965), h. 26

tersebut akan mengembalikan kebanggaan dan harga diri umat ini, dan membebaskan umat dari inferioritas dan penyakit rendah diri. Dan, terhadap sisi intelektualitas; dalam arti bahwa dengan menelaah ulang *turâts* umat tersebut akan merangsang dan mengembalikan kecemerlangan intelektualitas umat dan membebaskan umat ini dari ketergantungan budaya.

Dalam benturan peradaban sekarang ini, telaah ulang terhadap *turâts* menjadi terkait dengan *to be or not to be*-nya umat ini. Hidup atau mati, jaya atau binasa. Karena, dalam budaya global, hanya bangsa dan umat berperadaban kuatlah yang mampu mempertahankan identitas dirinya. Bangsa dan umat yang kuat, tidak akan mampu bertahan di tengah arus budaya jika ia tidak menyadari dan terikat kuat dengan warisan budayanya. Dengan ikatan tersebut ia menyambung masa lalu, masa kini dan masa depannya, dengan satu cita-cita dan semangat perjuangannya. Sementara bangsa dan umat yang lemah akan hilang ditelan oleh arus budaya global. Arah seperti ini amat jelas terungkap dalam kajian Francis Fukuyama, dalam bukunya *The End of History.* [31]

Dengan pemikiran seperti itu, ajakan untuk meninggalkan sama sekali *turâts* yang kita miliki dan mengambil secara utuh peradaban Barat seperti ditawarkan oleh Thaha Hussein dan kaum sekuleris lainnya, atau ajakan untuk mencampakkan *turâts* kemudian menggunakan segenap kemampuan intelek kita untuk membangun peradaban baru dari titik nol, akan tampak amat naif. Lebih bersifat bunuh diri peradaban dibandingkan dengan mengembangkannya. Muhammad Imarah mengatakan bahwa, justru kematangan sebuah peradaban terlihat pada seberapa jauh kesadarannya akan akar-akar warisan klasik yang

[31] Lihat, Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, terjemahan, (New York: Avon Books, 1992) h. 57-58

ia miliki. Makin dalam kesadaran itu, akan makin dalam pula ketangguhan dan kematangan peradabannya. Peradaban Barat sekarang ini, misalnya, dibangun di atas warisan peradaban dan karya intelektual yang diolah oleh umat Islam. Dan umat Islam mengambil sebagian peradaban itu dari bangsa Yunani. Sementara bangsa Yunani mewariskannya dari bangsa Mesir kuno dan bangsa India.

Dengan demikian, peradaban tersebut adalah hasil karya dan milik bersama umat manusia. Dan, umat Islam yang telah menghidupkan peradaban tersebut dari lubang kegelapannya, tentu lebih berhak atas peradaban modern sekarang ini dibandingkan dengan bangsa lainnya.[32] Tentu saja, jika sekarang ini umat Islam ingin merekonstruksi peradabannya dengan banyak menyerap dari peradaban Barat yang sedang mapan saat ini, maka hal itu sebenarnya adalah suatu usaha untuk mengambil kembali miliknya. Dalam buku *Nazhrât Jadîdah Ila al Turâts,*. Muhammad 'Imârah mengatakan bahwa untuk berinteraksi dengan *turâts* diperlukan konsensus dan kesadaran yang tinggi. Suatu kejelian untuk memilah dan memilih mana yang bermanfaat dan mana yang justru membawa kemudharatan dari *turâts* tersebut. Masalah yang timbul kemudian adalah mana di antara *turâts* tersebut yang bermanfaat dan mana yang justru dapat merusak. Kemudian, siapa yang berhak untuk menilai ini bermanfaat dan itu merusak, karena setiap pemikir akan berbeda-beda sudut pandangnya?.

Di sini, menurut 'Imârah, memang dibutuhkan sebuah sikap tanggung jawab yang tinggi dalam diri orang yang melakukan revitalisasi *turâts*. Karena mengungkap sesuatu yang berbahaya, berarti ia turut menanggung akan akibatnya. Hal

---

[32] Muhammad 'Imârah, *Nazhrât Jadîdah Ila al-Turâts*, (Cairo: Dar Qutaibah, 1988), h.15

itu seperti *turâts* yang berisi kekafiran, sihir dan sebagainya.[33] Yang dilakukan adalah bagaimana mentransformasi nilai-nilai ketinggian dari *turâts- turâts* tersebut yang dapat membangun umat ini, dan bukan sebaliknya: mentransformasi masalah dan problema yang telah menggrogoti umat pada masa lampau kemudian menghidupkannya kembali pada zaman sekarang.

Dalam revitalisasi *turâts* yang dilakukan, memang dibutuhkan sebuah agenda besar dan dilakukan oleh sebuah kekuatan kolektif. Pemilahan antara *turâts* yang bermanfaat dan tidak seperti disebut di atas, misalnya, dapat diukur dan ditimbang dari tujuan yang dicanangkan oleh agenda besar itu. Sisi yang bermanfaat akan disebarkan kepada masyarakat umum dan sisi yang berbahaya hanya akan menjadi bahan kajian para ahli dibidangnya, tidak untuk khalayak ramai.[34]

Usaha kolektif untuk menghidupkan kembali *turâts* tersebut, dalam skala yang lebih luas, barangkali bisa menjadi perwujudan suatu bentuk konsep "mujaddid" kolektif. Karena, menurut Yusuf al Qardlâwî, jika saat ini kita menanti-nanti kemunculan kemunculan sosok mujaddid yang akan datang pada setiap masa seratus tahun, seperti disinyalir dalam hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan al Hakim[35], maka pemahaman yang lebih membumi terhadap konsep "mujaddid" itu adalah dengan mentransformasikannya menjadi sebuah kekuatan kolektif kaum pembaru. Artinya, peran yang akan dijalankan oleh sosok mujaddid tersebut, dalam konsep ini akan dijalankan oleh sebuah kekuatan organisasi yang mempunyai ciri-ciri dan semangat tajdid itu. Sehingga, jika sekarang ini umat Islam sibuk menunggu dan mencari sosok mujaddid tersebut, maka

[33] Muhammad 'Imârah, *Nazharât Jadîdah,* h.16

[34] Muhammad 'Imârah, *Nazharât Jadîdah,* h. 23-24

[35] Hadist ini diriwayatkan oleh Abû Daud dalam kitab *Al Malâhim* (4291), dan al-Hâkim menshahihkan hadist ini.

dalam konsep ini, yang akan menjadi kesibukan semua orang adalah pertanyaan: Apa yang telah saya sumbangkan terhadap usaha reformasi tersebut ?, atau apa yang saya bisa lakukan untuk turut serta dalam perwujudan cita-cita tersebut ?

Dari beberapa telaah terhadap *turâts*, yang menjadi perhatian al-Jâbirî bukanlah *turâts* itu sendiri, tetapi demi modernitas yang lahir dari inti kehidupan yang mengungkapkan unsur-unsur kepribadian.[36] Berkaitan dengan modernitas, menurut al-Jâbirî ada dua cara untuk mendapatkannya: *pertama*, mengkaji dimanapun adanya tanpa disibukkan oleh keharusan menanamkannya di tanah, dan pada gilirannya sibuk mempersiapkan tanah ini. *Kedua*, memandang modernitas sebagai produk historis dan modernitas kontemporer sebagai sepenggal fase historis Eropa.[37]

Dalam alur pemikiran al-Jâbirî, ia seringkali menyebutkan istilah dengan *al-`Aql al-`Arabî,* yang kemudian dikritik oleh Hassan Hanafi sebagai istilah yang sangat jauh dari maksud asli dengan konteks *turâts*.[38] Menurut Hanafi, istilah *`aql* tidak merepresentasikan pada sifat kekelompokan (*qawm*), namun *`aql* tersebut adalah nalar murni yang ada pada setiap manusia, beraktifitas atau sendiri, dengan potensi atau fakta, dengan pembawaan atau perolehan, di mana semua itu adalah salah satu kekuatan manusia yang memestikan adanya peradaban atau turats.

Jadi, *turâts* yang digagas oleh al-Jâbirî dengan proyek ke arabannya, dalam beberapa hal tidak sepenuhnya disepakati oleh para pemikir. Oleh karena itu, ada beberapa tokoh yang

---

[36] Al-Jâbirî, *Problem Peradaban*: *Penelusuran Jejak Kebuyaan Arab, Islam Dan Timur* (terj.) (Yogyakarta: Belukar, 2004), h. 260

[37] Al-Jâbirî, *Problem*, h. 260

[38] Hasan Hanafi, *Dirâsat Falsafiyah: fî Fikr al-Islâmi al-Ma`âshir* (Beirut: Dâr al-Tanwir, 1995), hlm. 48

tidak membuat kajian yang sifatnya parsial seperti Arab, Persia, Eropa namun mereka membuat yang sifatnya universal seperti Islam. Misalnya Arkoun menggunakan istilah 'Nalar Islam'.[39] Tentu, penggunaan istilah yang berbeda-beda itu mempunyai argumentasi dan tujuannya sendiri.[40]

METODE PEMBACAAN TERHADAP *TURÂTS*

Arus utama pemikiran al-Jâbirî adalah pada masalah-masalah epistemologi[41] dan metodologi yang sepanjang karir intelektualnya banyak dicurahkan untuk kepentingan pembangunan kembali *turâts* Arab-Islam. Karena itu, akal Arab (*al-'Aql al-Arabî*)—tepatnya kritik terhadap akal Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabî*)—mendapat perhatian yang cukup besar.[42]

---

[39] Istilah 'nalar Islam' yang digunakan Arkoun misalnya dijumpai dalam karyanya, *Pour une Critique de la Raison Islamique*, (Paris: Maisonneuve-Larose, 1984), dikutip dari keterangan Ahmad Baso, "Postmodernisme sebagai kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî", pengantar terjemah dalam, al-Jâbirî, *Post-tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. xviii

[40] Adapun penggunaan istilah "nalar Arab" (*naqd al-'Arabî*) oleh al-Jâbirî seperti dijelaskannya,lebih karena pilihan strategis yaitu bahwa literatur yang diteliti al-Jâbirî adalah literatur Arab yang ditulis oleh orang Arab dan dilingkupi oleh tradisi Arab. Kenapa tidak menulis "nalar Islam"? Karena menurutnya, jika ditulis "nalar Islam", ia tidak menguasai semua bahasa yang ditulis kalangan Muslim tentang *turâts*. Misalnya, ia tidak menguasai bahasa Persia. Lihat keterangan al-Jâbirî dalam, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah,* h. 320-321

[41] Epistemologi berasal dari kata Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan dan *logos* berarti ilmu atau teori. Epistemologi dapat diartikan menjadi teori tentang pengetahuan. Dalam bahasa Inggris sering disebut sebagai *theory of knowledge*. Lihat, Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983), h. 1.

[42] Untuk menguatkan pendapat ini, al-Jâbirî misalnya menulis secara khusus dan serius tentang diskursus epistemologi Arab dalam salah satu triloginya, *Bunyah al-'Aql al-Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li al-nuzhum al-ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-Arabaiyyah*. Buku ini mengupas secara panjang lebar tentang nalar *bayânî, irfânî, dan burhânî*. Dalam mengulas pemikiran Arab kontemporer, Ibrahim M. Abû Rabi', ketika membahas pemikiran al-Jâbirî membuat sub judul, epistemologi and philosophy. Lihat, Ibrahim M. Abû Rabi', "The Arab world" dalam, Seyyed Hossein

Akal Arab adalah dokumentasi prinsip dan kaidah yang diberikan oleh kultur Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan sebagai aturan epistemologi, yaitu sebagai kumpulan dan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Akal Arab dalam kapasitasnya sebagai instrumen pemikiran dan pemahaman berupa produk teoritis yang karakteristik-karakterisitiknya dibentuk oleh peradaban tertentu, dalam hal ini adalah peradaban Arab.[43]

Dalam pandangan al-Jâbirî, struktur akal Arab telah dibakukan dan disistimatisasikan pada era kodifikasi (*'ashr al-tadwîn*) pada pertengahan abad kedua Hijriyah.[44] Sebagai konsekuensinya, dunia pemikiran yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi besar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian. Pada perkembangan berikutnya, atau apa yang sering disebut sebagai era kodifikasi baru (*'ashr al-tadwîn al-jadîd*), akal Arab dihadapkan pada

---

Nasr and Oliver Leaman (Ed), History of Islamic Phiosophy, *History of Islamic Philosophy*, (London and New York:Routledge), h. 1094

[43] al-Jabirî, *Takwîn al-'Aql al-Arabî*, (Bairut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-Arabiyah, 1991), h. 15

[44] Pemahaman keagamaan yang umumnya digunakan masyarakat kontemporer sebenarnya tidak jauh beranjak dari paradigma yang digunakan pada era kodifikasi. Setidaknya masih jarang—untuk tidak mengatakan belum ada—upaya untuk untuk melakukan diskoneksitas paradigmatik. Kecenderungan yang mengemuka hanya sekedar "memelihara", "mengagumi" atau paling jauh "melanjutkan". Sehingga sikap terhadap tradisi klasik selalu dalam posisi "dipandang" dan bukan "memandang". Muhammad Arkoun mempertegas kenyataan tersebut bahwa upaya mencari outentisitas oleh antara lain, Imam al-Syafi'i (204 H) dalam bukunya, *al-Risâlah* (buku yang memuat dasar-dasar fikih), Imam Asy'ari dalam bukunya, *Maqâlât al-Islâmiyyîn* (buku yang menjelaskan teori kasab, Ibn Taymiyah (728 H) dalam bukunya, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah* (fikih politik). Begitu juga yang terjadi di kalangan Syi'ah khususnya Syi'ah Ismailiyyah, seperti al-Kailâni (329 H) dalam bukunya, *al-Kâfî*, Ibn Babawaih (381 H) dalam bukunya, *Man lâ Yadlurruhu al-Faqîh*, dan al-Nu'man (364 H) *Da'âim al-Islâm*. Lihat, Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushûl wa Isthihâlât al-Ta'shîl: Nahw Târîkh Âkhar li al-Fikr al-Islâmî*, (Bairut: Dar al-Sâqi, 1999), h. 7

dua tantangan besar, *pertama*, kesadaran akan tantangan peradaban Barat yang membangunkan dari tidur panjang dan memposisikannya pada 'lingkaran pinggiran' dan menjadikan Barat sebagai pusat, *kedua*, reaksi balik yang berusaha menggapai legitimasinya pada masa lampau dengan menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi. Pengaruh kedua inilah yang menguasai secara dominan diskursus pemikiran Arab kontemporer.[45]

Bagi al-Jâbirî, tidak ada jalan untuk membangkitkan pemikiran Arab baik dalam konteks merespons peradaban Barat secara eksternal maupun untuk menghadapi jalan pikiran yang mengandalkan masa lalu kecuali dengan mengoreksi secara metodologis struktur pemikiran Arab. Untuk kebutuhan itu, al-Jâbirî mengajukan beberapa pendekatan yang dianggap relevan. Metodologi dalam kajian keilmuan merupakan dasar utama untuk mengetahui validitas dan akurasi dalam kajian. Karena itu, untuk mengangkat pemikiran *turâts*, bagi al-Jâbirî, pelacakan terhadap metodologi yang digunakan menjadi keniscayaan yang tidak dapat dihindari.

Meskipun demikian, menurut al-Jâbirî, tidak semua jenis metodologi bisa dikatakan tepat untuk diterapkan dalam suatu objek kajian tertentu. Karena itu, menentukan tujuan dari suatu metodologi adalah bagian yang penting. Adapun tujuan dari metodologi atas *turâts* Arab-Islam adalah bagaimana mewujudkan secara maksimal sikap yang rasional dan objektif. Yang dimaksud dengan 'objektivisme' (*madlu'iyah*) di sini adalah menjadikan *turâts* (tradisi) lebih kontekstual dengan dirinya. Dan itu berarti harus ada upaya pemisahan dari dirinya dan konteks kekinian. Sedangkan yang dimaksud dengan 'rasionalitas' (*ma'quliyah*) adalah menjadikan *turâts* lebih

---

[45] al-Jabirî, *Takwîn,* 16

kontekstual dengan kondisi kekinian.[46] Jika dirumuskan lebih lanjut, maka tujuan metodologi atas *turâts* yang dimaksud al-Jâbirî adalah bagaimana memperlakukan *turâts* sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri terutama pada tataran problematika teoritisnya, kandungan kognitif, dan juga substansi ideologisnya.

Misi metodolgis yang diajukan al-Jâbirî adalah untuk menjawab pertanyaan dasar: "bagaimana kita bisa terbebas dari kekangan otoritas tradisi yang membelenggu kita dan bagaimana pula kita bisa memperlakukan otoritas kita sendiri terhadapnya?[47]

Dalam kerangka itu, al-Jâbirî menggunakan tiga metode berfikir yaitu, pendekatan strukturalis, analisa sejarah, dan kritik ideologi. Ketiganya ada dalam konteks pendekatan 'kritik'.[48] Tiga metode itu digunakan al-Jâbirî untuk dua tujuan, yaitu mengungkapkan objektivisme dan kesinambungan (*continuity*). Yang dimaksud oleh al-Jâbirî dengan objektivisme adalah dalam dua tataran, *pertama*, hubungan yang berawal dari sang subjek menuju objek. Maksudnya, objektivisme dalam

---

[46] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât* (Bairut: Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, 1991) h. 47

[47] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,* h. 47

[48] Dalam konteks pemikiran al-Jâbirî, kata 'kritik' atau 'nalar' yang dalam beberapa bukunya disitilahkan dengan *naqd*, ada dalam pengertian: 'suatu aktivitas yang bersifat historis' Kata 'kritik' di sini mengandung pengertian bagian dari kritik 'epistemik' yang melihat pikiran sebagai satu sistem. Artinya, bagaimana memahami pendapat seseorang bukan dengan melihat 'siapa yang melontarkannya' namun apa sistem yang mempersatukan pemikirannya sehingga melahirkan pemikiran yang beragam. Pengertian 'kritik' versi al-Jâbirî yang demikian itu dapat dilacak dari pemikiran Foucault, Claude Levi-Strauss, dan Altuhsser. Pendapat seperti ini misalnya ditemukan dalam tulisan Ahmad Baso, "Postmodernisme sebagai kritik nalar, kontribusi metodologis "kritik nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî", dalam, al-Jâbirî, *Post tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. ix-liv. Sebagai perbandingan lihat juga penjelasan John Sotorey ketika membahas tentang "strukturalisme dan posstrukturalisme". John Sotorey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993), h. 105-137

konteks ini adalah pemisahan sebuah objek kajian dari sang subjek, atau dengan bahasa lain, antara teks (yang dibaca) dan si pembaca teks. *kedua*, relasi yang berangkat dari objek menuju subjek, dan ini digerakkan oleh faktor objektif di atas.[49]

Objektivisme dan kesalinghubungan itu mutlak dilakukan dengan dua tujuan, *pertama*, untuk merekonstruksi dalam bentuk yang baru dengan pola-pola hubungan yang baru pula, *kedua*, untuk menjadikannya kontekstual dan membumi dengan keberadaan kekinian terutama pada tingkat pemahaman rasional dan fungsi ideologis-epistemologis yang diembannya. Ringkasnya, objektivisme itu hendak mengungkapkan konteks epistemologis, sosiologis, dan historis. Diantara tiga metode itu antara lain:

PENDEKATAN STRUKTURALIS (*AL-BUNYAWIYAH*)[50].

Yang dimaksud pendekatan strukturalis di sini adalah bagaimana mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi penulis teks sebagai sebuah totalitas, yang diarahkan oleh berbagai kesatuan konstan, dan dapat diperkaya dengan beberapa bentuk transformasi, yang didukung oleh pemikiran penulis

---

[49] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât* (Bairut: Markaz al-Tsaqâfiî al-Arabî, 1991) h. 26-27

[50] Strukturalisme sebagai suatu pendekatan filosofis muncul pertama kali di Perancis sebagai hasil dari tulisan-tulisan Claude Levi-Staruss. Diantara tokoh lain yang bisa disebut di sini sebegai penggerak aliran ini adalah, Ferdinand De Saussure sebagai pendiri linguistik struktural, Jacues Lacan sebagai pendiri mazhab Freudian Paris, Louis Althusser yang memperluas analisis strukturalis ke arah pemikiran Karl Marx, Roland Berthes yang menerapkan analisis strukturalis pada kritik sastra, Michel Foucault yang menerapkan strukturalisme pada filsafat, Guenther Schiwy yang mengaitkan strukturalisme dengan kekristenan. Dan akhirnya, orang seperti al-Jâbirî yang menggunakan strukturalis untuk kepentingan pembahasan *turâts* Arab-Islam. Meskipun ia sendiri lebih berat menggunakan analisa sejarah. Maka, tidak diragukan lagi bahwa al-Jâbirî jelas dipengaruhi oleh filsafat Perancis. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (jakarta: Gramedia, 1996), h. 1041-1042

yang berkutat pada poros yang sama. Pemikiran penulis harus difokuskan pada problematika utama yang mampu menerima berbagai bentuk transformasi sebagai tempat bagi beroperasinya pemikiran penulis, sehingga suatu gagasan akan mendapatkan tempat alami dalam totalitasnya. Salah satu doktrin umum strukturalisme adalah, menegaskan perlunya untuk menghindari pembacaan makna sebelum membaca ungkapannya agar gagasan yang dibaca menemukan ruang dan posisinya secara alami. Dan ungkapan yang dipahami sebagai bagian dari relasi dan bukan kata-kata yang maknanya berdiri sendiri.[51]

Analisa struktural atas *turâts* menurut al-Jâbirî adalah upaya untuk merombak dari struktur (teks) yang sudah dianggap baku dan tetap menjadi struktur (teks) yang bisa berubah-rubah. Hal itu berarti melakukan pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya dan pada gilirannya membuka kesempatan bagi otoritas lain. Ia menyamakan analisa struktural dengan metode dekonstruksi, yaitu merombak sistem relasi yang baku (dan beku) dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya 'bukan struktur' melainkan menjadikannya sebagai sesuatu yang berubah-rubah dan cair.[52] Dalam analisa struktural seperti itu, persoalan yang muncul kemudian adalah 'siapa yang berkuasa', teks atau pembaca teks?

Al-Jâbirî memberikan contoh pendekatan ini dengan

---

[51] Di bagian lain al-Jâbirî menambah penjelasan dan pembedaan antara pendekatan struktural dan komposisional. Pendekatan komposisional seperti yang dilakukan oleh para ahli kimia misalnya ketika mereka meneliti air terdapat dua partikel yaitu oksigen dan hidrogen yang keduanya berdiri sendiri. Hal ini berbeda dengan pendekatan struktural ketika memisahkan bagian-bagian dalam satu objek kajian, bagian-bagian itu disalinghubungkan hingga membentuk kesatuan pemikiran. Lihat Al-Jâbirî*, al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 49

[52] Jika diteliti contoh-contoh yang diberikan oleh al-Jâbirî terhadap tiga model pendekatan itu, ia selalu menyebutnya sebagai upaya dekonstruksi atas tradisi.

menganalisa suatu (teks) hadis Nabi yang sudah dikenal luas oleh umat Islam tentang masalah bid'ah: "*Kullu mauhdatsah bid'ah, wa kullu bid'ah dlalâlah, wa kullu dlalâlah fî al-Nâr*" (setiap yang bersifat baru adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap kesesatan masuk neraka). Jika dilihat dari struktur bahasanya, teks hadis ini memiliki unit-unit wacana: (1) "*Kullu mauhdatsah bid'ah", (2) "kullu bid'ah dlalâlah", (3) "kullu dlalâlah fî al-Nâr*". Pada unit yang ketiga terdapat masalah logis yang merupakan keindahan dari segi bahasa. Yang dimaksud dengan "kesesatan masuk neraka" adalah orang-orang yang mengerjakan kesesatan itu.[53]

Menurut al-Jâbirî, teks hadis di atas dapat diformulasikan dalam bentuk rumusan logika yang urut-urutannya dapat disusun sebagai berikut: *setiap (a) adalah (b); setiap (b) adalah (c); dan setiap (c) adalah (d)*. Dengan demikian, secara logika bisa dikatakan bahwa*: setiap (a) adalah (d)*. Demikianlah kesimpulan yang logis dan pasti dari model penalaran seperti itu. Bila model logika seperti itu diterapkan langsung terhadap bunyi teks hadis di atas, akan didapatkan logika, "*Kullu mauhdatsah fî al-Nâr* ("setiap hal yang baru masuk nereka"). Model penelaran seperti itu tentu saja bertentangan dengan akal sehat dan agama karena tidak semua yang baru dianggap haram.

Menurut al-Jâbirî, untuk menemukan keabsahan dari teks hadis di atas, harus ditemukan unit wacana yang memiliki arti khusus yang menghungkan dengan unit wacana yang lain. Dalam hal ini adalah unit wacana tengah, *"kullu bid'ah dlalâlah"*. Yaitu, bahwa yang dimaksud dengan hadis di atas bukanlah "semua hal yang baru", tetapi hanya jenis *mauhdatsah* yang dibatasi oleh ungkapan *"kullu bid'ah dlalâlah"*.Pertanyaannya, sistem nilai apa yang membuat "sesuatu yang baru" itu menjadi "sesat"?

[53] Al-Jâbirî*, al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 50

Al-Jâbirî menjelaskan bahwa konteks relasi yang terjalin di antara unit-unit wacana dari teks hadis itu hanya yang berkaitan dengan masalah bid'ah dalam agama. Yaitu yang berpretensi menambah sesuatu hal yang baru dalam urusan sistem ibadah dalam agama. Salah satu contohnya adalah kewajiban berpuasa dalam bulan Ramadhan. Bila ada seseorang yang ingin menamabah satu atau dua hari (dari waktu yang telah ditetapkan oleh agama) maka ia telah melakukan suatu bid'ah dalam urusan agama sehingga dikhawatirkan akan merusak keutuhan sistem agama.[54] Karena itu, kalangan fuqaha mendefinisikan makna bid'ah sebagai berikut: "segala hal yang dibuat-buat oleh manusia dalam urusan agama dengan niat bid'ah"

Dengan memaknai teks hadis secara spesifik pada persoalan-persoalan bid'ah dalam urusan ibadah dalam agama, menurut al-Jâbirî telah menempatkan teks hadis itu menjadi kontekstual dan relevan pada dirinya. Adapun untuk menjadikannya relevan dengan kekinian berkaitan dengan persoalan *ibtida'* (inovasi) dan *h̲adatsah* (modernitas). Bagi al-Jâbirî, masalah yang ditentang dalam hadis itu adalah masalah-masalah baru dan inovatif dalam masalah agama yang diniatkan dengan tujuan ibadah. Adapun kreasi dan inovasi manusia sendiri yang ditujukan untuk kepentingan dan kemaslahatannya, termasuk mendayagunakan alam sehingga bermanfaat bagi kehidupan manusia dan kemanusiaan semuanya tidak termasuk dalam katagori bid'ah sesuai dengan yang dipahami dalam hadis itu.

Dengan analisa demikian, dapat disimpulkan bahwa hadis di atas akan 'relevan dengan dirinya' karena kandungan maknanya terbatas pada ruang lingkup yang berkaitan

[54] Al-Jâbirî*, al-Turâts wa al-H̲adâtsah*, h. 51

dengannya, yaitu terbatas pada sistem nilai yang dikandungnya. Ia juga menjadi ‘relevan dengan kekinian kita’ karena relevansi itu berlangsung pada tingkat pemahaman dan rasionalitas.

PENDEKATAN HISTORIS (*AL-TÂRIKHÎ*).

Pendekatan ini berupaya mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini merupakan bentuk keniscayaan. Sebab selain akan mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji, juga berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. Kesalinghubungan antara si penulis dengan konteks sejarahnya perlu diupayakan karena dua alasan, *pertama*, keharusan memahami historisitas dan geneologi sebuah pemikiran yang sedang dikaji, *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis. Yang dimaksud dengan ‘validitas’ bukanlah ‘kebenaran logis’ seperti tujuan utama strukturalis melainkan ‘kemungkinan historis’[55]

Pendekatan historis yang diajukan al-Jâbirî sesungguhnya telah menjadi kecenderungan bagi kalangan para pemikir posmodernisme.[56] Pendekatan seperti itu misalnya bisa ditemukan dalam pemikiran Michel Foucault hingga teori kritisnya Jurgen Habermes (lahir 1929 M) yang

---

[55] Al-Jâbirî*, al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 32

[56] Menurut Lyotard, posmodernisme adalah era krisis status pengetahuan yang terjadi di Barat. Maksudnya adalah, era ini menolak klaim-klaim modernisme tentang metanarasi yang mengatur dan menjustifikasi praktik pluralitas sehari-hari. Dengan kata lain, postmodernisme adalah pengakuan pada adanya multirasionalitas. Artinya, klaim rasionalitas bagi posmodernisme tidak bersifat universal melainkan partikular: rasionalitas siapa? Atau rasionalitas yang mana? Lihat keterangan Alois A. Nugroho, Esai-esai Bentara, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004), h. 4

tergabung dalam madzhab Frankfurt.[57] Strategi dasar dari teori yang dikembangkan Habermes adalah bagaimana menguji dan menilai secara kritis pola-pola institusional, ideologi atau bentuk-bentuk kesadaran menurut perspektif kebutuhan dasar manusia, seperti otonomi, perkembangan diri dan sebagainya. Melalui tindakan itu, manusia berpijak pada nilai-nilai yang dibuatnya sendiri dan membebaskan dirinya dari dominasi yang bersifat transendental sehingga manusia menjadi pemilik dari kehidupan.[58]

Sejalan dengan pendekatan Habermes, Fazlur Rahman (pemikir asal Pakistan) juga melakukan hal yang sama untuk meneliti tentang bangunan epistemologi teologi klasik, yaitu dengan menggunakan model pendekatan sejarah. Bedanya, menurut Ozdemir, Habermes menerapkan kritisisme rasio atas rasio sedangkan Fazlur Rahman menggunakan rasio yang sudah dicerahkan wahyu.[59]

Dengan demikian, pendekatan analisa sejarah pada

---

[57] Beberapa tokoh yang ikut mendirikan madzhab Frankfurt adalah, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcus, dan Jurgen Hubermes. Madzhab ini mengembangkan teori kritis, yaitu suatu pendekatan emansipatoris yang dicirikan oleh tiga hal, (1) bersifat kritis dan 'curiga' atas spasio-temporal, (2) berpikir secara histories, berpijak pada masyarakat dalam prosesnya yang historis, dan (3) tidak memisahkan antara teori dan praktik. Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat abad XX* (Inggris-Jerman), (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 179

[58] Doyle Paul Johnson, Teori Sosiologi Klasik dan Modern, 2 (Jakarta: Gramedia, 1986), h. 172

[59] Ibrahim Ozdemir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", (Terj.) dalam Islamika, No.2 (Oktober-Desember, 1993), h. 22. Metodologi Rahman bersandar sepenuhnya pada pendekatan historis untuk memperoleh makna teks dari analisis latar sosiologis untuk memahami sasaran al-Qur'an. Seperti dikatakan Subhani, karena jarak kita yang jauh dari masa wahyu, sangat sukar kita memperoleh gambaran utuh mengenai situasi sosial waktu itu. Dalam kalimat Shadr, "terdapat jarak yang sangat jauh antara situasi sosial ketika nash-nash itu dilahirkan dengan situasi sosial dewasa ini, ketika nash-nash itu dijadikan rujukan." Lihat, Jalaluddin Rakhmat, Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafâ' Al-Râsyidîn Hingga Madzhab Liberalisme, diakses dari www. The Jalalcenter.com, tanggal 10 Maret 2008.

gilirannya sejalan dengan beberapa prinsip historisisme[60] yaitu suatu pandangan yang menyatakan kebenaran-kebenaran dasar pada suatu masyarakat harus diformulasikan kembali untuk menghadapi lingkungan yang baru.[61]

Dalam studi Fazlur Rahman, ketika ia menggunakan analisa sejarah (sebagaimana juga yang dilakukan Hassan Hanafi) terhadap model teologi klasik, ia mendapatkan kelemahan beberapa aliran kalam pada waktu itu.[62] Sebagai contoh dalam menyikapi pandangan Muktazilah tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan kebebasan berfikir manusia. Kekeliruan Muktazilah—karena kurangnya alat-alat intelektual yang memadai pada waktu itu—menurut Rahman adalah ketika kekuasaan mutlak Tuhan dihadap-hadapkan secara ekstrim dengan kebebasan berfikir manusia atau otoritas wahyu dengan kemampuan akal pikiran manusia. Sehingga doktrin yang muncul kemudian adalah ketidakmungkinan Tuhan untuk berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil. Pada gilirannya,

---

[60] Dari segi istilah, kata ini berasal dari Jerman, *historismus*, suatu istilah yang menunjukkan penekanan (yang berlebihan) pada sejarah. Istilah ini diperkenalkan oleh Mannheim dan Troletsch. Pendekatan ini digunakan oleh Vico dan Dilthey (yang utama) dan terkadang pada Hegel, Marx, Croce, Collingwood, dan Heidegger.

[61] Lihat Birt, *The Massege of Fazlur Rahman*, h. 1 Cf. tamara sonn, "Fazul Rahman's Islamic Metodology:, dalam The Muslim World, Vol. 81, (No.3-4, 1991), h.. 227., dikutip dari, Abd A'la, *Dari Modernism ke Islam Liberal, Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal di Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 71

[62] Salah satu kritik Hassan Hanafi terhadap bangunan keilmuan teologi klasik adalah kecenderungannya yang teosentris sehingga menafikan aspek historisitas manusia. Menurutnya: "dalam teologi teoseentris, yang menjadi premis adalah pemujaan terhadap Tuhan dan shalawat kepada baginda rasul, Muhammad SAW. Ini merupakan premis yang murni memuat nilai-nilai transenden sebagai sebuah keniscayaan yang tidak boleh diotak-atik. Yang menjadi pertanyaan adalah ketika premis itu dijadikan tujuan dan kesimpulan. Dimensi kemanusiaan hanya dianggap "permainan", dan "kesenang-senangan". Karena itu, premis semacam itu akan kehilangan esensi, hampa, dan tidak demonstratif. Lihat, Hassan Hanafi, *Min Aqîdah ilâ Tsaurah*, (Kairo: Maktabah Madbouli, 2001), h. 17

Tuhan dipaksa untuk berbuat yang terbaik bagi manusia. Rahman mencatat, Muktazilah tidak menjadikan pandangan dunia al-Qur'ân secara baik melainkan ia telah dengan sengaja mengembangkan Hellenisme.

Untuk mengaplikasikan pendekatan sejarah, al-Jâbirî misalnya memberikan contohnya dalam masalah hukum Islam, yaitu tentang ketentuan waris seperti ditegaskan dalan al-Qur'ân dalam surat al-Nisâ: "*Li al-dzkari mitsl hazhl al-untsyain*"[63] (bagian anak laki-laki adalah seperti bagian dua anak perempuan).

Agar teks al-Qur'an itu relevan dengan dirinya, menurut al-Jâbirî pertama-tama harus diletakkan dalam konteks sosial-nya yang lebih spesifik, yaitu konteks masyarakat tempat ayat tersebut turun.[64] Dalam kaitannya dengan ayat tersebut, struktur masyarakat yang dominan pada waktu itu adalah masyarakat tribal atau kesukuan. Pada masyarakat demikian, yang mengandalkan teknik pengembalaan, yang berlaku adalah sistem pemilikan yang bersifat kolektif atau kekeluargaan. Artinya, yang punya hak milik adalah kabilah (suku), bukan individu-individu dalam kabilah itu.

Dalam sistem masyarakat tribal, pola perkawinan

---

[63] Al-Qur'ân surat al-Nisâ ayat 176

[64] Dalam studi *Ulûm al-Qurân* biasanya disebut sebagai *asbâb al-Nuzûl* (sebab-sebab turunnya al-Qur'ân). Untuk kepentingan pengayaan—dan bukan tidak mungkin menguatkan—atas prinsip seperti ini, dalam studi al-Qur'an modern dan kontemporer, pemikir Islam Fazlur Rahman banyak mengulas tentang metode menafsirkan al-Qur'an. Dalam kaitannya dengan pernyataan al-Jâbirî, pendapat Fazlur Rahman layak disimak. Rahman menawarkan dua gerakan ganda dalam menafsirkan al-Qur'ân. Pertama, dari situasi sekarang meunju ke masa turunnya al-Qur'ân dan kedua, dari masa turunnya al-Qur'ân kembali ke masa kini. Diantara prinsip yang penting itu adalah, bagaimana teks al-Qur'ân dipahami arti dan maknanya melalui cara mengkaji situasi atau problem historis diamana pernyataan al-Qur'ân turun sebagai jawabannya. Lihat, Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: It's Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 329-331.

antara individu (baik laki-laki maupun perempuan) dari satu kabilah dengan individu dari kabilah yang lain diutamakan mencari yang jauh dengan tujuan mewujudkan semaksimal mungkin bentuk-bentuk kerjasama. Meskipun demikian, pola perkawinan semacam itu, pada gilirannya akan menimbulkan masalah warisan, terutama ketika sang ayah perempuan tersebut meninggal, maka harta warisannya akan menjadi hak suaminya yang berarti sekaligus menjadi hak milik kabilah laki-laki. Masalah demikian sering menjadi benih konflik di antara suku-suku.[65]

Dalam praktiknya, ada sebagian kabilah yang memberikan porsi warisan perempuan lebih kecil dari laki-laki dan sebagian yang lain tidak memberikannya. Menurut al-Jâbirî, pemberian hak waris terhadap anak perempuan—dalam konteks masyarakat tribal—akan mengundang dan mengancam keseimbangan ekonomi terutama bagi orang yang beristeri lebih dari satu. Dalam kerangka itu, poligami dapat menjadi sarana yang memancing timpangnya proses keseimbangan ekonomi dalam masyarakat tribal karena alasan menumpuknya kekayaan harta pada kabilah tertentu. Apalagi, masyarakat tribal tidak memiliki negara dan perundang-undangan dimana yang berkuasa adalah yang memiliki kekuatan. Artinya, pembatasan bahkan penghapusan hak perempuan dalam memperoleh jatah warisan ayahnya merupakan bagian dari kebijakan yang didesakkan oleh lingkungan sosialnya.

Ketika Islam datang, khususnya pada periode tasyri' di Madinah, membawa transformasi dari masyarakat tanpa negara ke masyarakat bernegara. Islam membawa aturan dengan menegaskan jatah warisan perempuan, yaitu seperdua dari jatah laki-laki dan membuat aturan baru, yaitu bahwa suami

[65] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 54-56

berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Artinya, jatah seperdua bagi anak perempuan, pada saat itu merupakan jawaban yang moderat dan adil. Bagaimana menemukan keadilan dan persamaan ketika aturan baru Islam itu diterapkan pada masyarakat tribal waktu itu?

Al-Jâbirî memberikan contoh teoritik dengan mengumpamakan dua orang laki-laki yang masing-masing mempunyai satu anak perempuan dan satu anak laki-laki dengan harta warisan masing-masing 150 dinar. Jika mengikuti syari'at Islam, maka dua anak laki-laki akan mendaptkan masing-masing 100 dinar dan dua anak perumpuan masing-masing 50 dinar. Jika diantara mereka terjadi perkawinan silang, maka harta masing-masing keluarga akan kembali menjadi 150 dinar. Dengan demikian akan terjadi keadilan dan hartanya kembali semula sebelum ayahnya masing-masing meninggal.[66]

Bila logika kasus itu digeneralisir pada masyarakat tribal dapat dikatakan, minimal secara teoritis: bahwa kehilangan yang dihadapi suatu kabilah karena kehilangan salah satu putrinya dengan putera dari kabilah lain akan tertutupi dengan proses perkawinan salah satu putranya dengan kabilah lain. Dengan proses perkawinan silang itulah akan terjadi keseimbangan sosial dan ekonomi.

Dari persepektif sejarah yang demikian, dapat dipahami bahwa teks agama, dalam hal ini ayat al-Qur'ân, selalu menjadi jawaban atas problem sosial dari suatu masyarakat. Al-Jâbirî lebih jauh mengatakan bahwa kepentingan kemaslahatan suatau masyarakat seperti keseimbangan sosial dan ekonomi dapat mengalahkan bunyi teks. Ia mencontohkan kasus yang terjadi di wilayah Maghribi (Afrika Utara), tepatnya di pegunungan Maghribi, masalah fuqaha yang mengeluarkan

---

[66] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 57

fatwa soal tidak diberikannya hak warisan bagi perempuan dimana keadaanya mirip dengan masyarakat tribal. Fatwa tersebut secara lahiriah jelas bertentangan dengan hukum agama, tetapi yang lebih dipentingkan di sini adalah faktor kemaslahatan, yakni kehendak untuk menghindari timbulnya kekacauan dan ketidakseimbangan.[67]

Pendapat al-Jâbirî yang lebih memilih asas maslahat daripada bunyi teks ketika keduanya terjadi pertentangan (antara teks dan realitas) seperti dalam kasus yang diceritakannya, dapat dipahami selain karena telah menjadi kecenderungan pemikiran kontemporer, bisa jadi karena pengaruh para pemikir sebelumnya terutama yang sering disinggungnya, yaitu Ibn Rusyd dan al-Syathibi.[68] Ibn Rusyd misalnya, menyatakan bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syariat yang telah ditetapkan Allah.[69] Al-Syâthibi juga menyatakan, bahwa seorang mujtahid diharuskan untuk melengkapi diri dengan pengetahuan yang memadai menyangkut tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab sebagai masyarakat Muslim yang menjadi sasaran wahyu.[70]

Dalam prinsip "*maqashid al-syari'ah*", al-Syâthibî, menyebut empat unsur pokok yang menentukan. *Pertama*, sesungguhnya syari'at agama diberlakukan dalam rangka

---

[67] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 54-56

[68] Setidaknya al-Jâbiri menyebutkan sumbangan dua pemikir besar itu terutama pada Ibn Rusyd. Dalam buku *Takwîn al-'Aql al-Arabî,*dengan judul,*bidâyah jadîdah,* h. 317-324*, Nahnu wa al-Turâts*, dengan judul, *masyrû qirâh jadîdah li falsafah Ibn Rusyd*, h. 211-260 dan pada *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, dengan judul *Qurthubah wa madrasatiha al-fikriyah*, h. 175-200

[69] Lihat, Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî taqrîr fîmâ baina al-Syari'ah min al-Ittishâl*, (Bairut: Dar al-Ma'ârif, t.t), h. 23. Pendapat yang kurang lebih sama dapat ditemukan dalam, Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilm al-Muwaqqîn 'an Rabb al-'Alamîn*, (Bairut: Dar al-Jil, t.t.), juz III, h.3.

[70] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Bairut: Dar al-Ma'rifah, tanpa.tahun), h. 12

memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syari'at agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur *taklif*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Dan *keempat*, "melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya". Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan dari diberlakukannya syari'at.[71]

PENDEKATAN IDEOLOGIS (*AL-ÎDÎULÛJÎ*).

Pendekatan ini adalah pembaharuan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Pendekatan ini penting, sebab ia adalah satu-satunya jalan untuk membuat suatu pemikiran klasik menjadi modern dalam dirinya sendiri, sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri.[72] Sebagaimana hasil evaluasinya Adonis terhadap peradaban Arab bahwa peradaban Arab adalah suatu peradaban yang dibangun oleh kekuasaan dominan. Relevansi kritik ideologi terhadap pembangunan kembali *turâts* yang diajukan oleh al-Jâbirî dapat dipahami salah satunya melalui pendefinisian konsep ideologi tersebut dalam aras budaya dan sosial. Dalam hal ini, John Storey banyak membantu untuk menjelaskan konsep ideologi. Menurutnya, paling tidak ada empat pengertian tentang ideologi yang bisa membantu untuk menjelaskan fenomena budaya masyarakat. Dalam konteks ini tentu saja dapat membantu untuk menjelaskan dan

---

[71] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*h. 53

[72] Abd A'la, *Dari Modernism ke Islam Liberal* h. 28

menguatkan metode kritik ideologi terhadap warisan masa lalu.

Pertama, ideologi dapat mengacu pada suatu pelembagaan gagasan-gagasan sistematis yang diartikulasikan oleh sekelompok masyarakat tertentu. Misalnya, dalam konteks nasional Indonesia, disebutkan 'ideologi Orde Baru', maka sebenarnya sedang membahas tentang gagasan-gagasan mendasar yang memberi informasi tentang visi dan praktik kelompok Orde Baru itu.

Kedua, definisi ideologi yang menyiratkan adanya penopengan, penyimpangan, atau penyembunyian realitas tertentu. Di sini, ideologi digunakan untuk menunjukkan bagaimana teks-teks dan praktik-praktik budaya tertentu menghadirkan pelbagai citra tentang realitas yang sudah didistorsi atau diselewengkan.

Ketiga, seperti yang didefinisikan dan dikembangkan oleh filsuf Marxis Perancis Louis Althusser yang berpengaruh pada tahun 1970 dan awal 1980-an. Ia mendefinisikan ideologi sebagai cara-cara di mana kebiasaan-kebiasaan tertentu menghasilkan akibat-akibat yang mengikat dan melekatkannya pada tatanan-tatanan sosial. Dalam arti ini, ideologi berfungsi memproduksi kondisi-kondisi dan ralasi-relasi sosial yang penting bagi pelbagai kondisi ekonomi dan hubungan ekonomi kapitalisme agar bisa terus berlangsung'. Dan *keempat*, definisi yang dikembangkan oleh Barthes yang menyatakan bahwa ideologi berfungsi terutama pada level konotasi, makna sekunder, makna yang sering tidak disadari, yang ditampilkan oleh teks dan praktik.[73]

Pendekatan kritik ideologi yang digunakan al-Jâbirî—jika ia dipersamakan dengan bebarapa filsuf Perancis terutama

---

[73] Jhon Storey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993), h. 12-13

pemikiran seperti Michel Foucault—maka, pendekatan ini sedikit banyak memiliki kemiripan dengan metode 'arkeologi' Foucault.[74] Arkeologi dalam pengertian Foucaltian adalah sarana analitis-kritis untuk mebongkar relasi antara kuasa dan pengetahuan dalam wacana. Dalam kerangka itu, ada hepotesa penting yang diajukan Foucault, *pertama*, "kebenaran harus dipahami sebagai suatu sistem prosedur-prosedur untuk mengatur produksi, regulasi, distribusi, sirkulasi, dan operasi pernyataan-pernyataan" *kedua*, "kebenaran selalu terhubung dan ada dalam relasi dengan sistem-sistem kuasa yang menghasilkan dan mempertahankannya.[75]

Edward W. Said pernah menggambarkan dengan baik bagaimana hubungan kuasa dan wacana dimainkan oleh Barat tentang Timur (orientalisme) yang mengartikulasikan kekuasaan Barat. Said mencontohkan pernyataan, *"Timur adalah temuan orang-orang Eropa"*. Inilah salah satu contoh cara bagaimana orientalisme menggunakan kalimat dan istilah-istilah untuk menggambarkan hubungan antara Eropa dan Timur. Apa yang bisa diungkapkan dari sisi kritik ideologi dari teks Orientalis itu?

Analisa ideologis yang bisa dikemukakan antara lain, *pertama*, orientalisme lahir akibat Perang Salib atau ketika dimulainya pergesekan politik dan agama antara Islam dan Kristen; *kedua*, orientalisme lahir dari kebutuhan Barat untuk menolak Islam; *ketiga*, orientalisme dijadikan alat untuk kepentingan penjajahan Eropa terhadap negara-negara Arab

---

[74] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, (terj.) (Yogyakarta: Qalam, 2002). Foucault sendiri menurut John Storey, dalam konteks 'kuasa dan wacana' dipengaruhi oleh Nietezhe. Sebagai bandingan lihat juga Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, (London: Chatto & Windus, 1993)

[75] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, (terj.) (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 227-228

dan Islam. Sehingga, teks itu lahir salah satunya akibat dorongan keadaan sosial politik tertentu.

Ketika kritik ideologi—yang yang salah satu sumbernya bisa dilacak dari hasil pemikiran Foucault dan tentu saja Althusser dan Barthes—diterapkan dalam konteks *turâts* Arab-Islam, setidaknya oleh al-Jâbirî, maka salah satu manfaatnya adalah terbukanya wacana struktur pemikiran Arab-Islam yang didominasi oleh penguasa pada waktu itu.[76]

Menurut al-Jâbirî, pendekatan kritik ideologi itu penting dilakukan dalam konteks *turâts* Arab-Islam karena pada saat ini (baca: era kontemporer) bangsa Arab tengah melakukan 'kritik diri' (*naqd al-dzati*) terutama setelah kalahnya bangsa Arab yang besar dari negara Israel pada tahun 1967.[77]

Al-Jâbirî memberikan contoh dalam persoalan aqidah dengan mengangkat doktrin *al-Ushûl al-Khamsah* aliran Muktazilah sebagai objek analisa. Kelima doktrin Muktazilah itu adalah, *tauhid*, *adl* (keadilan), *manzilah baina manzilatain* (satu tempat diantara dua tempat), *al-Wa'd wa al-Waîd* (janji dan ancaman), dan *amar am'rûf nahi munkar*.[78] Jika dipandang selintas, doktrin ini adalah murni sebagai prinsip-prinsip doktrin agama. Padahal, ia menyimpan muatan-muatan sosial politik di dalamnya.

Kelima prinsip Muktazilah itu, pada zaman itu, sedang berhadapan dengan pandangan lawan-lawan polemiknya

---

[76] Dengan pendekatan ideologis ini, al-Jâbirî hendak menemukan apa 'yang tersembunyi' di balik teks-teks yang dilahirkan dan diwacanakan terutama pada era kodifikasi. Misalnya, ia menemukan motif sosisl-politik dari doktrin-doktrin aliran kalam pada masa dinasti Umayyah.

[77] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 56.

[78] Dalam pembahasan ini, sengaja tidak dijelaskan secara detail dalam perspektif teologis dan aliran-alirannya. Untuk penelusuran lebih jauh tentang kelima doktrin Muktazilah ini, silahkan baca diantaranya, Abdul Jabbâr Ibn Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (Kairo: Maktab Wahbah, 1965), h. 196, Muhammad Abu Zahroh, *Târikh al Madzahib al-Islâmiyyah*, (Dar al-Fikr al-'Arabî, tanpa tahun) jilid I, h. 40, Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1988), h. 38

(baca: *ahl al-Sunnah*) dan karenanya mengandung unsur politik terutama pada masalah kekuasaan dan kepemimpinan. Memang, secara teologis, kedua aliran ini berbeda pendapat secara tajam. Muktazilah memiliki prinsip dan pandangan tentang kebebasan manusia meskipun harus mengesampingkan kehendak Tuhan. Sementara *ahl al-Sunnah* sebaliknya, menjadikan kehendak Tuhan sebagai sesuatu yang mutlak, meskipun harus mengesampingkan kebebasan dan tanggung jawab manusia.

Menurut al-Jâbirî, akar-akar munculnya perdebatan teologis itu adalah adanya konflik yang berlangsung antara kalangan penguasa dinasti Umayyah beserta pendukungnya dengan para penentangnya dari kalangan generasi awal qadariyah yang mengangkat doktrin kebebasan kehendak manusia.[79] Jadi, dimensi politik yang dapat diungkapkan dari masalah teologis seperti yang tergambar dalam *al-Ushûl al-Khamsah* adalah adanya persoalan kekuasaan dan kepemimpinan dinasti Umayyah yang dianggap korup dan jabari dengan gerakan oposisi Muktazilah. Kalangan Umayyah mentransendenkan masalah politik hingga menjadikannya masalah qadla dan qadar sebagai persoalan takdir. Sehingga, respon yang muncul kemudian adalah politisasi ajaran-ajaran agama (*ta'yîs al-muta'âlî)* seperti yang tercermin pada Muktazilah, Khawarij, Syi'ah dan segenap kaum oposisi Umayyah.[80] Menurut al-Jâbirî, penggunaan ayat-ayat al-Qur'ân tentang predestinasi (ketidakbebasan) manusia oleh kalangan Umayyah dan sebaliknya, tentang kebebasan oleh kelompok oposisi pada waktu itu lebih bersifat politik.

Ketiga pendekatan yang ditawarkan al-Jâbirî di atas, adalah prinsip-prinsip dan kerangka dasar yang merupakan

---

[79] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 58-59
[80] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, h. 59

kepentingan era kontemporer dalam membaca *turâts* masa lalu untuk kepentingan masa depan untuk mendapatkan objektivisme dan rasionalitas. Karena itu, mengenal secara baik *turâts* masa lalu, terutama model-model nalar Arab-Islam, adalah bagian penting dalam 'proyek kritik Nalar Arab'.

PENUTUP

Menelaah aspek-aspek pemikiran al-Jâbirî yang berkaitan tentang revitalisasi *turâts* sebagaimana terutang dalam kajian ini dapat ditarik benang merahnya bahwa kritik Jabiri terhadap *turats* Arab-Islam adalah kritik epistemologis dan metodologis. *Turâts* dalam penegrtian al-Jâbirî adalah suatu warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, seni, filsafat, tasawuf, kalam yang hadir dan menyertai kekinian kita yang datang dari masa lalu (dari kita maupun orang lain, jauh maupun dekat).

Bangsa Arab-Islam dan juga bangsa-bangsa lain yang menerima transmisi budaya Arab telah mewarisinya berabad-abad terutama sejak era kodifikasi sekitar abad ke dua hijriyah hingga datangnya era modern dan kontemporer. Dalam rentang perjalanan itu, al-Jâbirî menemukan fakta bahwa pemikiran Arab telah lama didominasi oleh model pemikiran tertentu tepatnya nalar *bayânî,* yaitu suatu metode berfikir Arab yang menjadikan teks (*nash*) baik langsung atau tidak langsung sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran.

Salah satu implikasi dari dominasi model nalar *bayânî* adalah bahwa *turâts* Arab-Islam tidak dapat beradaptasi secara baik dengan berbagai tantangan baru seperti modernitas. Dalam kerangka ini, al-Jâbirî memberikan jalan keluar berupa pembongkaran pemikiran terhadap *turâts* melalui alat

epistemologi yang condong kepada model nalar *burhânî* melalui tiga pendekatan yaitu, pendekatan strukturalis, pendekatan sejarah, dan pendekatan ideologi.

Pendekatan struktural atas *turâts* menurut al-Jâbirî adalah upaya untuk merombak dari struktur (teks) yang sudah dianggap baku dan tetap menjadi struktur (teks) yang bisa berubah-rubah. Hal itu berarti melakukan pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya dan pada gilirannya membuka kesempatan bagi otoritas lain. Ia menyamakan analisa struktural dengan metode dekonstruksi, yaitu merombak sistem relasi yang baku (dan beku) dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya 'bukan struktur' melainkan menjadikannya sebagai sesuatu yang berubah-rubah dan cair.

Pendekatan sejarah berupaya mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini merupakan bentuk keniscayaan. Sebab, selain akan mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji, juga berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. Kesalinghubungan antara si penulis dengan konteks sejarahnya perlu diupayakan karena dua alasan, *pertama*, keharusan memahami historisitas dan geneologi sebuah pemikiran yang sedang dikaji, *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis. Yang dimaksud dengan 'validitas' bukanlah 'kebenaran logis' seperti tujuan utama strukturalis melainkan 'kemungkinan historis'

Sedangkan pendekatan ideologi adalah pembaharuan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Pendekatan ini penting, sebab ia adalah satu-satunya jalan untuk membuat suatu pemikiran klasik menjadi

modern dalam dirinya sendiri, sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri. Menurut keyakinannya, terobosan metodologis yang ia tawarkan berbeda dengan pendekatan fundamentalis-tradisionalis yang mengandalkan masa lalu sebagai alat untuk mengukur masa kini dan masa depan, juga berbeda dengan pendekatan golongan Marxis dan golongan Liberalis yang mengandalkan metode dan pemikiran Barat sebagai alat ukur dalam membaca *turâts*-Arab-Islam.

Konstruksi pemikiran al-Jâbirî—sebagai orang yang menjadi bagian dari wilayah itu—adalah kelanjutan dari pendahulunya, yaitu pemikiran yang berbasis pada 'rasionalisme Andalusia' yang pernah dikembangan mulai dari Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn. Penilaian ini tidak hanya karena alasan geografis, melainkan secara intelektualpun bisa dipahami dengan melihat pemikiran-pemikiran yang dikembangkannya. Jika diteliti, apresiasi al-Jâbirî terhadap metodologi yang berbasis rasionalisme—sebagaimana para pendahulunya—sangat besar terutama ketika mengkaji masalah-masalah *turâts* Arab-Islam.

Apakah yang membedakan al-Jâbirî dengan para pemikir yang mendahuluinya ratusan tahun itu? Secara metodologis, prinsip-prinsip dasarnya tidak berbeda, yaitu berpegang pada basis rasionalisme yang, jika dirunut ke belakang akan sampai pada pendirian Aristotelian, yaitu prinsip-prinsip silogisme (*burhân*). Pada Ibn Rusyd misalnya, yang menjadi tantangan pemikirannya antara lain, adanya kesalahpahaman para filsuf Muslim seperti Ibn Sinâ dan al-Farâbî yang mencampuradukan antara pandangan Aristotels dengan Neo-Platonisme. Demikian pula ketika al-Ghâzalî menyerang filsafat. Pada masa al-Jâbirî, selain karena fakta intelektual atas pengaruh pemikiran lama, dunia pemikiran Arab-Islam menghadapi tantangan baru, yaitu

hadirnya peradaban Modern yang banyak membawa implikasi baik secara intelektual maupun sosial-politik, yang itu tidak ditemukan pada masa lalu. Al-Jâbirî menyerukan bahwa modal intelektual berupa 'penalaran rasional' tidak saja penting untuk 'kritik diri' terhadap *turâts*, tetapi juga untuk dapat memahami modernitas yang sesungghnya, basis-basis epistemologinya diimpor dari wilayah Islam Barat.

Sebagai pemikiran yang telah dilempar ke ruang publik, pemikiran al-Jâbirî adalah produk sejarah yang memungkin-kannya untuk berubah, bergeser, bahkan berganti. Maka pemikiran al-Jâbirî hendaknya diapresiasi sebagai ijtihad intelektual dan bukan harga mati.

4

NALAR ISLAM MELAYU

KEISLAMAN DAN LOKALITAS

P**ada** bab ini akan diuraikan tentang dialektika antara Islam sebagai doktrin dan budaya tempat dimana Islam singgah. Hal ini dimaksudkan untuk mencari legitimasi teoritis dan pengalaman lapangan. Islam, bagi pemeluknya, dipercaya sebagai agama yang sempurna dan menyempurnakan (kitab suci-kitab suci dan ajaran-ajaran sebelumnya). Sebagai agama yang muncul pada kurun abad ke-7, Islam dianggap berhasil bertahan dan eksis hingga awal millenium ketiga saat ini. Ada satu doktrin yang dipegang oleh umat Islam, yakni *al-Islâm sâlihun fî kulli zamân wa makân* (Islam senantiasa sesuai [menyesuaikan?] dengan ruang dan waktu).

Doktrin ini, jika ditelaah secara kritis, memiliki ambivalensi karena dua hal. *Pertama*, doktrin ini mendorong penyebaran ajaran agama Islam di seluruh belahan dunia dan, karenanya, secara faktual akan bersinergi dengan kebudayaan

di setiap wilayah yang disinggahinya. Contoh sederhana yang dapat diambil di sini adalah metode dakwah dan islamisasi yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga seperti *jimat kalimasada* (kalimat shahadatain), penggunaan istilah *gapura* (dari bahasa Arab, *ghafura*) untuk pintu gerbang candi yang diubah menjadi masjid, dan banyak contoh yang lain. Namun, *kedua*, gerakan islamisasi pada poin pertama dapat menjadi kelemahan ketika interaksi Islam dengan budaya lokal dapat mereduksi kemurnian ajaran, bahkan mengancam eksistensi agama Islam itu sendiri. Di sini lantas muncul problem tentang autentisitas Islam. Gerakan pemurnian aqidah sebagaimana yang dikampanyekan oleh gerakan Wahabi di Indonesia pada masa awal (setidaknya sejak berdirinya organisasi Muhammadiyah pada tahun 1912) adalah bukti adanya kecenderungan itu.

Dikotomi tersebut di atas, dapat dikatakan, telah terpolarisasi dalam pemikiran para pemimpin dan sarjana muslim pada masa awal kedatangan Islam hingga saat ini. Pada masa kenabian, perdebatan teks-konteks, normatif-historis, *das sain-das solen*, ritual-spiritual, dapat diselesaikan oleh Nabi Muhammad SAW. Namun, ketika beliau wafat tidak ada lagi pemegang tunggal otoritas keagamaan. Umat begitu sering berdebat dan mudah terprovokasi untuk "mengkafirkan" pihak lain. Lebih buruk lagi, ketika perdebatan teologi dibumbui dengan pertarungan politik antar kelompok, atau sebaliknya. Sejarah kelam peristiwa *tahkîm (*arbitrase*)*, lahirnya kelompok garis keras *khawârij* hingga terbunuhnya 'Ali ibn Abi Talib r.a. atau peristiwa *mihnah* yang digerakkan oleh kelompok rasionalis Mu'tazilah yang didukung pemerintahan Abbasiyah terhadap kelompok muslim sunni adalah bukti nyata dari perdebatan teologis-politis yang berakhir pada permusuhan dan bahkan pembunuhan.

Dalam rumpun agama-agama Ibrahim (*Abrahamic*

Faith), ada perbedaan mendasar antara teologi Kristen dan Yahudi-Islam. Bagi Kristen, pertanyaan yang tepat adalah "Apa yang orang Kristen *percaya*?" Sebaliknya bagi Islam (juga bagi Yahudi), pertanyaan yang benar adalah "Apa yang orang Islam *perbuat*?" Bagi Kristen, teologi berdiri di atas dan berada pada posisi tertinggi dari seluruh bangunan keagamaannya. Berbeda dengan Islam, sebagaimana dalam Yahudi, hukum memperoleh tempat terhormat, karena "menerima dan mematuhi hukum Tuhan adalah *islâm*, yang artinya berserah diri kepada hukum Tuhan. (John L. Esposito, 2004:86).

Dalam kajian ilmu sejarah, tentang masuknya Islam di Indonesia masih *debatable*. Oleh karena itu, perlu ada penjelasan lebih dahulu tentang pengertian "masuk", antara lain:

1. Dalam arti sentuhan (ada hubungan dan ada pemukiman Muslim).
2. Dalam arti sudah berkembang adanya komunitas masyarakat Islam.
3. Dalam arti sudah berdiri *Islamic State* (Negara/ kerajaan Islam).

Selain itu juga masing-masing pendapat menggunakan berbagai sumber, baik dari arkeologi, beberapa tulisan dari sumber barat, dan timur. Disamping juga berkembang dari sudut pandang Eropa-Sentrisme dan Indonesia-Sentrisme. Beberapa pendapat tentang masuknya Islam adalah sebagamana ditulis oleh Azyumardi Azra (2002):

1. Islam Masuk ke Indonesia Pada Abad ke 7:

    a. Seminar masuknya Islam di Indonesia (di Aceh), sebagian dasar adalah catatan perjalanan Al-Mas'udi, yang menyatakan bahwa pada tahun 675 M, terdapat utusan dari raja Arab Muslim yang berkunjung ke Kalingga. Pada tahun 648 diterangkan telah ada koloni Arab Muslim di pantai timur Sumatra.
    b. Dari Harry W. Hazard dalam *Atlas of Islamic History*

(1954), diterangkan bahwa kaum Muslimin masuk ke Indonesia pada abad ke-7 M yang dilakukan oleh para pedagang muslim yang selalu singgah di Sumatra dalam perjalanannya ke China.

c. Dari Gerini dalam *Futher India and Indo-Malay Archipelago*, di dalamnya menjelaskan bahwa kaum Muslimin sudah ada di kawasan India, Indonesia, dan Malaya antara tahun 606-699 M.
d. Prof. Sayed Naguib Al-Attas dalam *Preliminary Statemate on General Theory of Islamization of Malay-Indonesian Archipelago* (1969), di dalamnya mengungkapkan bahwa kaum muslimin sudah ada di kepulauan Malaya-Indonesia pada 672 M.
e. Prof. Sayed Qodratullah Fatimy dalam *Islam comes to Malaysia* mengungkapkan bahwa pada tahun 674 M kaum Muslimin Arab telah masuk ke Malaya.
f. Prof. S. Muhammmad Huseyn Nainar, dalam makalah ceramahnya berjudul Islam di India dan hubungannya dengan Indonesia, menyatakan bahwa beberapa sumber tertulis menerangkan kaum Muslimin India pada tahun 687 sudah ada hubungan dengan kaum muslimin Indonesia.
g. W.P. Groeneveld dalam *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, menjelaskan bahwa pada Hikayat Dinasti T'ang memberitahukan adanya Arab muslim berkunjung ke Holing (Kalingga, tahun 674). (Ta Shih = Arab Muslim).
h. T.W. Arnold dalam buku *The Preching of Islam a History of The Propagation of The Moslem Faith*, menjelaskan bahwa Islam datang dari Arab ke Indonesia pada tahun 1 Hijriyah (Abad 7 M).

2. Islam Masuk Ke Indonesia pada Abad ke-11. Satu-satunya sumber ini adalah ditemukannya makam panjang di daerah Leran Manyar, Gresik, yaitu makam Fatimah Binti Maimoon dan rombongannya. Pada makam itu terdapat prasati huruf Arab Riq'ah yang berangka tahun (dimasehikan 1082)

3. Islam Masuk Ke Indonesia Pada Abad Ke-13:
   a. Catatan perjalanan Marcopolo, menyatakan bahwa ia menjumpai adanya kerajaan Islam Ferlec (mungkin Peureulack) di Aceh, pada tahun 1292 M.
   b. K.F.H. Van Langen, berdasarkan berita China telah menyebut adanya kerajaan Pase (mungkin Pasai) di Aceh pada 1298 M.
   c. J.P. Moquette dalam *De Grafsteen te Pase en Grisse Vergeleken Met Dergelijk Monumenten uit Hindoesten*, menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke 13.

4. Beberapa sarjana barat seperti R.A Kern; C. Snouck Hurgronje; dan Schrieke, lebih cenderung menyimpulkan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13, berdasarkan sudah adanya beberapa kerajaaan Islam di kawasan Indonesia.

Dari perdebatan masuknya Islam di Indonesia sebagaimana yang telah terpaparkan di atas, Azra menyatakan bahwa perbedaan data penelitian yang digunakan memungkinkan untuk terjadinya perbedaan kesimpulan dari penelitian itu sendiri. Selain itu, ketidaksepakatan para sarjana tersebut juga berimplikasi pada tidak adanya kesepakatan tentang tingkat penetrasi Islam di Indonesia. Mereka juga tidak sepaham ketika

menyebut "Islam" apakah ketika seseorang mengucapkan *shahâdatain*, atau, lebih sosiologis, ketika suatu masyarakat telah menjalankan Islam secara aktual bagi segenap lembaga sosial, budaya, dan politik. Dalam bahasa sederhana, *shahâdatain* tidak dapat dijadikan indikasi yang sebenarnya mengenai penetrasi Islam dalam suatu masyarakat. Tingkat penerimaan Islam pada satu bagian atau bagian yang lain bergantung tidak hanya pada waktu pengenalannya, tetapi tak kurang pentingnya bergantung pada watak budaya lokal yang dihadapi Islam. Di daerah pesisir yang umumnya memiliki budaya maritim dan sangat terbuka terhadap kehidupan kosmopolitan, Islam masuk dengan cara yang lebih mudah dan sangat terbuka terhadap kehidupan kosmopolitan. Islam masuk dengan cara yang lebih mudah dan dalam daripada di daerah pedalaman yang memiliki budaya agraris yang lebih tertutup (Azra, 2001: 17-19).

Selain itu, ada satu hal yang kadangkala terlupakan oleh mereka yang membaca proses islamisasi di tanah air pada masa awal adalah bahwa sebenarnya masyarakat Indonesia pada masa itu tidak melakukan konversi ke dalam agama Islam secara utuh, karena Islam adalah agama profetik yang menuntut adanya komitmen penuh dan tidak memberikan kompromi bagi adanya jalan keselamatan yang lain. Namun, jika diamati, konversi penduduk Indonesia ke dalam Islam tidak bersifat eksklusif, dan sebagian besar Muslim Melayu-Indonesia yang baru memeluk Islam masih mempertahankan pelbagai komitmen mereka terhadap kepercayaan dan praktik lama (pra-Islam) mereka yang tidak profetik. Oleh karena itu, penerimaan masyarakat Indonesia terhadap Islam lebih tepat disebut "adhesi", yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama.

Budaya yang berbeda-beda mempunyai konsekuensi

perbedaan penerimaan masyarakat Indonesia terhadap ajaran Islam tersebut. Demikian halnya terhadap para penyebar ajaran Islam sendiri. *Walhasil*, wajah Islam Indonesia pun berbeda-beda menyesuaikan dengan budaya dan tingkat penerimaan masyarakat terhadap Islam itu sendiri. Menurut pengamatan penulis, paling tidak, terdapat empat wajah Islam Indonesia yang telah ditunjukkan oleh masyarakat Indonesia, yaitu: Islam *Sharî'ah*, Islam Kultural, Islam Mistis, dan Islam Negara.

1. Islam Kultural

Wajah Islam kultural di Indonesia ditunjukkan dalam proses islamisasi yang dilakukan oleh para penyebar agama dengan tetap mengindahkan budaya lokal dimana Islam berada. Contoh yang sering ditunjukkan dalam membaca proses dakwah (islamisasi) yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga di Jawa. Kemampuan Sunan Kalijaga dalam meramu budaya lokal hingga bernilai Islam (*Islamic values*) menjadikan Islam merakyat dan mudah diterima oleh orang awam.

Asimilasi budaya dan akomodasi pada akhirnya menghasilkan berbagai varian keislaman yang disebut dengan Islam lokal yang berbeda dengan Islam. Fenomena demikian bagi sebagian kelompok masyarakat dianggap sebagai penyimpangan (distorsi) kemurnian Islam dan dipandang sebagai Islam sinkretis. Namun, tidak sedikit pula kelompok masyarakat yang memberikan apresiasi positif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan artikulasi Islam di wilayah lain(Moh. Roqib, 2008: 110-131).

2. Islam Mistis

Mistik merupakan salah satu bentuk dari hasil pro-

ses pembentukan kebudayaan religi di Jawa (dan di beberapa wilayah di Indonesia). Ketika Islam kultural dari tradisi besar pesantren bersentuhan dengan kebudayaan religi Jawa, maka terjadilah tarik-ulur antara keduanya. Hasilnya adalah munculnya mistik baru yang belakangan disebut "mistik Islam Kejawen." Sebagaimana diakui oleh para pengamat budaya Jawa bahwa daya resepsi (penerimaan) masyarakat pengembang budaya Jawa sangat lentur, yaitu budaya yang terbuka untuk menerima budaya luar tanpa kehilangan jati diri kebudayaan Jawa. Konsep agama Jawa mengenai Tuhan Yang Maha Esa sangat mendalam dan dituangkan dalam sebutan *Gusti Allah ingkang Maha Kuwaso* (Allah Yang Maha Kuasa). Konsep tentang Tuhan bagi masyarakat kejawen sangat sederhana, yaitu Tuhan adalah Sang Pencipta (*Gusti Kang Akaryo Jagat*) (Ridwan, 2008: 91-109). Tokoh utama dalam Islam Mistis awal adalah Syekh Siti Jenar yang terkenal dengan konsep *manunggaling kawulo Gusti* (bersatu dengan Tuhan).

3. Islam Negara

Sejarah Islam Indonesia mencatat terdapat, paling tidak, tiga kerajaan Islam, yakni Kerajaan Islam Aceh, Kerajaan Samudra Pasai, dan Kerajaan Islam Demak. Dua kerajaan pertama dapat dikatakan cukup eksis hingga kedatangan Penjajah Belanda. Namun, kerajaan ketiga (Kerajaan Islam Demak) tidak berumur lama, karena dihancurkan oleh Kerajaan Majapahit. Adalah Raden Patah, salah satu murid dari Sunan Ampel, orang yang mempunyai perencanaan yang matang mengenai pendidikan dan pengajaran Islam. Sekitar tahun 1476, ia membentuk Organisasi Pendidikan Dakwah Bayangkare Islah (Angkatan Pelopor Perbaikan) yang merupakan organisasi

pendidikan dan pengajaran Islam yang pertama di Indonesia (Imron Arifin, 1993: 18).

Organisasi ini sebenarnya telah dirintis oleh Sunan Ampel dalam proses perkaderan ulama namun baru berlangsung secara formal dan terencana sebagai wadah pendidikan dengan berbagai taktis dan strateginya setelah dibentuk oleh Raden Patah. Ketika kerajaan Islam Demak berdiri, organisasi ini mencapai puncak keemasannya, yakni dengan menetapkan tempat-tempat strategis dalam suatu daerah dengan didirikan masjid di bawah bimbingan seorang *badal* (pembantu) untuk sumber ilmu dan pusat pendidikan Islam seperti pesantren. Wali (pemimpin) suatu daerah diberi gelar resmi *Sunan* dan biasanya ditambah dengan nama daerahnya, seperti Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Drajat, Sunan Gunungjati, Sunan Bonang, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga dan lain sebagainya. Pemberian gelar Sunan – yang sebenarnya hanya diperuntukkan bagi para raja di Jawa – kepada mereka yang telah menyebarkan agama Islam di Jawa dikarenakan kekuasaan dan pengaruhnya yang sangat besar di masyarakat, bahkan menyamai pengaruh raja-raja yang hidup pada masa itu (Aboebakar Atjeh, 1957: 7).

Sedangkan *badal* diberi gelar resmi *kyai ageng* seperti Kyai Ageng Selo, Kyai Ageng Tarub, Kyai Ageng Butuh, Kyai Ageng Gribig dan seterusnya (Arifin, 1993: 18).Ketika Kerajaan Islam Demak – yang sebenarnya adalah provinsi dari Kerajaan Majapahit – berdiri, Raden Patah – yang tidak lain adalah putra dari Raja Majapahit – menolak untuk tunduk kepada ayahnya sendiri. Akhirnya, Majapahit menaklukkan Kerajaan Demak sebelum kemudian Majapahit dihancurkan oleh Kerajaan Mataram.

Selain peristiwa tersebut, posisi kyai juga semakin terjepit pada masa kerajaan Mataram. Pengaruh kyai yang sangat besar

di mata masyarakat Jawa, membuat Raja Mataram Amangkurat I (1646-1677), pengganti Sultan Agung (1613-1646) melakukan pendekatan yang sangat represif terhadap para kyai pada masa itu. Pada tahun 1652, Amangkurat I melarang secara resmi setiap bentuk perdagangan dan memerintahkan penutupan secara permanen seluruh pelabuhan di pantai utara Jawa. Bahkan, dia juga dianggap orang yang paling bertanggungjawab atas pembunuhan para ulama pesisir Jawa yang berjumlah sekitar lima sampai enam ribu, termasuk keluarga dan anak-anak mereka (Jajat Burhanuddin, 2003: 11).

Kondisi di atas juga diperparah dengan kebijakan kerajaan yang mengangkat sebagian ulama pada posisi formal sebagai penghulu kerajaan, sehingga melahirkan dua corak ulama dengan orientasi sosial-keagamaan yang berbeda: ulama-penghulu yang berada di lingkungan kraton dan menjadi bagian dari elit priyayi Jawa; dan ulama-pesantren yang berbasis di pesantren-pesantren yang tersebar di wilayah pedalaman Jawa. Sejak saat itu, ulama relatif melakukan jarak (baca: independen) terhadap perkembangan politik di kerajaan dan lebih berkonsentrasi pada proses pembentukan umat (Burhanuddin, 2003: 11; Mas'ud, 2006: 78).

4. Islam *Sharî'ah*

Istilah ini penulis munculkan untuk membaca proses islamisasi yang dilakukan oleh kelompok gerakan Padri di Sumatra Tengah pada akhir abad 18 sampai awal abad 19. Gerakan purifikasi Islam yang membabi-buta yang dilakukan Gerakan Padri mendapatkan perlawanan yang hebat dari kelompok muslim mayoritas yang bernaung dalam Surau Ulakan, pemegang otoritas penuh keagamaan di Minangkabau.

Adanya kemungkinan akulturasi timbal-balik antara Islam dengan budaya lokal (*local genius*) dalam hukum Islam secara metodologis sebagai sesuatu yang memungkinkan di-akomodir eksistensinya. Hal ini dapat dilihat dalam kaidah fiqh yang menyatakan "*al-'âdah muhakkamah*" (adat itu bisa dijadikan hukum), atau kaidah "*al-'âdah shariatun muhkamah*" (adat adalah syariat yang dapat dijadikan hukum) ('Abd Wahâb Khalaf, 1968: 90).

Kaidah ini memberikan justifikasi yuridis bahwa kebiasaan suatu masyarakat bisa dimungkinkan untuk dijadikan dasar penetapan hukum ataupun sumber acuan untuk bersikap. Hanya saja tidak semua adat/tradisi bisa dijadikan pedoman hukum karena tidak semua unsur budaya pasti sesuai dengan ajaran Islam. Unsur budaya lokal yang tidak sesuai diganti atau disesuaikan sebagaimana misi Islam sebagai pembebas manusia dengan semangat *tawhîd*. Dengan semangat *tawhîd* ini manusia dapat melepaskan diri dari belenggu tahayul, mitologi dan feodalisme, menuju pada peng-esa-an Allah sebagai sang Pencipta. Pesan moral yang terkandung dalam kadiah fiqh di atas adalah perlunya bersikap kritis terhadap sebuah tradisi, dan tidak asal mengadopsi. Sikap kritis inilah yang justru menjadi pemicu terjadinya transformasi sosial masyarakat yang mengalami persinggungan dengan Islam.

Dengan demikian kedatangan Islam selalu mendatangkan perubahan masyarakat atau pengalihan bentuk (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Sunan Kalijaga misalnya dalam melakukan islamisasi tanah Jawa, dia menggunakan pendekatan budaya, yaitu melalui seni pewayangan untuk menentang feodalisme kerajaan Majapahit. Melalui seni pewayangan ia berusaha menggunakan unsur-unsur lokal sebagai media dakwahnya dengan mengadakan perubahan-perubahan

lakon juga bentuk fisik dari alat-alatnya (Nurcholish Madjid, 1992: 550).

Ekspresi-ekspresi ritual dalam praktik sekarang ini juga tampak ada nuansa yang dapat dilihat, yaitu perpaduan antara unsur-unsur Islam dengan budaya lokal. Contoh paling menonjol dan sampai sekarang masih menjadi polemik umat Islam adalah upacara peringatan untuk mendoakan orang-orang yang sudah meninggal dunia, yaitu pada hari ke-3,7,40, 100 dan 1000 dari kematiannya. Acara ritual ini dalam tradisi sekarang disebut *selamatan* atau *tahlîl*, yaitu membaca *kalimah tayyibah* secara bersama-sama sebagai cara yang efektif untuk menanamkan jiwa *tawhîd*.

Di samping penciptaan ritus-ritus keagamaan, akulturasi Islam juga dibuat dalam bentuk simbol-simbol kebudayaan, contoh dari simbol ini adalah restrukturisasi candi atau pura menjadi masjid dan penamaan pintu gerbang dengan istilah '*gapura*', nama yang diambil dari bahasa Arab *ghafura* yang berarti pengampunan. Di samping itu, Sunan Kalijaga juga menciptakan *jimat kalimasada* (dua kalimat syahadat) yang dijadikan pusaka kerajaan. Istilah jimat merupakan pemikiran pujangga Jawa dalam memberikan legalitas syahadat pada pewayangan yang jelas-jelas menjadi inti dari budaya keraton.

Proses dialektika Islam dengan budaya lokal yang menghasilkan produk budaya sintetis merupakan suatu keniscayaan sejarah sebagai hasil dialog Islam dengan sistem budaya lokal. Lahirnya berbagai ekspresi-ekspresi ritual yang nilai instrumentalnya produk budaya lokal, sedangkan muatan materialnya bernuansa religius Islam adalah sesuatu yang wajar dan sah adanya dengan syarat akulturasi tersebut tidak menghilangkan nilai fundamental dari ajaran agama.

KEMELAYUAN DAN KEISLAMAN

1. Dimensi sejarah

Agama Islam telah muncul di kepulauan Nusantara sekitar abad ke-8 dan 9 M dibawa oleh para pedagang Arab dan Parsi. Namun, baru pada abad ke-13 M, bersamaan dengan berdirinya kerajaan Samudra Pasai (1272-1450 M), agama ini mulai berkembang dan tersebar luas. Di kerajaan Islam besar tertua inilah peradaban dan kebudayaan Islam tumbuh dan mekar. Sebagai kota dagang yang makmur dan pusat kegiatan keagamaan yang utama di kepulauan Nusantara, Pasai bukan saja menjadi tumpuan perhatian para pedagang Arab dan Parsi. Tetapi juga menarik perhatian para ulama dan cendekiawan dari negeri Arab dan Parsi untuk datang ke kota ini dengan tujuan menyebarkan agama dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Dalam kitab *Rihlah* (Paris 1893:230), Ibn Batutah yang mengunjungi Sumatra pada tahun 1336 M, memberitakan bahwa raja dan bangsawan Pasai sering mengundang para ulama dan cerdik pandai dari Arab dan Parsi untuk membincangkan berbagai perkara agama dan ilmu-ilmu agama di istananya. Karena mendapat sambutan hangat itulah mereka senang tinggal di Pasai dan membuka lembaga pendidikan yang memungkinkan pengajaran Islam dan ilmu agama berkembang.

Taufik Abdullah (2002) membagi sejarah pemikiran Islam di Nusantara dari abad ke-13 hingga pertengahan abad ke-19 M ke dalam tiga gelombang. Gelombang Pertama adalah gelombang diletakkannya dasar-dasar kosmopolitanisme Islam, yaitu sikap budaya yang menjadikan diri sebagai bagian dari masyarakat kosmopolitan dengan referensi kebudayaan Islam. Gelombang ini terjadi sebelum dan setelah munculnya kerajaan Samudra Pasai hingga akhir abad ke-14 M. Dalam Gelombang

Kedua terjadi proses islamisasi kebudayaan dan realitas secara besar-besaran. Islam dipakai sebagai cermin untuk melihat dan memahami realitas. Pusaka lama dari zaman pra-Islam, yang Syamanistik, Hinduistik dan Buddhistik ditransformasikan ke dalam situasi pemikiran Islam dan tidak jarang dipahami sebagai sesuatu yang islami dari sudut pandang doktrin. Gelombang ini terjadi bersamaan dengan munculnya kesultanan Malaka (1400-1511) dan Aceh Darussalam (1516-1700). Dalam Gelombang Ketiga, ketika pusat-pusat kekuasaan Islam di Nusantara mulai tersebar hampir seluruh kepulauan Nusantara, pusat-pusat kekuasaan ini 'seolah-olah' berlomba-lomba melahirkan para ulama besar. Dalam gelombang inilah proses ortodoksi Islam mengalami masa puncaknya. Ini terjadi pada abad ke-18 – 19 M.

Gelombang Pertama yang disebut Taufik Abdullah dapat disebut sebagai Zaman Awal dan Peralihan dalam sejarah kesusastraan Islam di Nusantara, khususnya Melayu. Pada masa inilah penerjemahan sajak-sajak pujian kepada Nabi Muhammad s.a.w. (*al-mada`ih al-nabawiyah*) dimulai, disusul dengan penyaduran kisah-kisah dan hikayat Islam Arab Persia ke dalam bahasa Melayu seperti *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah, Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Bayan Budiman* dan lain-lain. Zaman ini disusul dengan zaman peralihan, yang ditandai dengan penyalinan dan penggubahan kembali karya-karya zaman Hindu-Buddha dengan diberi suasana dan nafas Islam. Ciri-ciri karya zaman peralihan ini sangat menarik, karena unsur-unsur Islam yang dimunculkan pada mulanya tidaklah begitu ketara. Allah Ta`ala misalnya pada mulanya disebut Dewata Mulia Raya, kemudian diganti Raja Syah Alam dan baru kemudian disebut Allah Subhana wa Ta`ala. Sebutan Yang Mulia Raya, Raja Syah Alam dan lain-lain tampak misalnya pada syair-syair tasawuf

Hamzah Fansuri dan murid-muridnya pada abad ke-16 dan 17 M. Demikian pula tokoh-tokoh cerita mulai diberi nama-nama Islam. Peranan dewa-dewa diganti dengan jin, mambang, peri dan makhluq halus lain. Tidak jarang pula tempat terjadinya cerita dipindah ke negeri yang rajanya telah memeluk agama Islam. Dan raja tersebut dikisahkan memperoleh kemenangan karena percaya terhadap kekuasaan Yang Satu.

2. Transformasi Islam ke dalam Intelektualisme Melayu

Dalam konteks Indonesia dan transformasi Islam ke dalam kebudayaan Melayu, abad ke-17 M merupakan periode penting. Islam tampil sebagai faktor utama perekat etnik Nusantara yang *bhinneka*. Peradaban ini membuktikan dirinya sebagai peradaban yang didasarkan atas rasionalitas dan intelektualitas, dibanding atas mitologi dan ritual. Kerasionalan ini didasarkan pula atas sendi-sendi keimanan yang tidak kalah kuatnya, sehingga tidak mengherankan kelak apabila Gellner (1992) mengatakan, *"Dari peradaban tulis dunia (baca Kristen, Hindu, Konfusianisme dan Islam), kelihatan hanya Islam yang dapat mempertahankan keimanan pra-industrialnya dalam abad 21 yang akan datang"*.

Ini disebabkan karena Islam mempunyai dua tradisi yang saling melengkapi, terus dipertahankan dan dikembangkan, serta selalu diperbarui, yang mengikat baik tampilan universal dan kosmoplitannya di satu pihak, dan tampilan lokal dan nasionalnya di lain pihak. Dua tradisi ini menyediakan sumber-sumber ide dan ilham yang berlimpah bagi kreativitas penganutnya.

Yang pertama, tradisi besar yang terkandung dalam tasawuf filosofis dan syariat. Jika syariat memuat ketentuan-ketentuan hukum positif dalam menjalankan peribadatan

dan keharusan membangun tatanan masyarakat Muslim yang berpegang pada al-Qur'an dan sunnah Rasul, maka tasawuf mempunyai pandangan dunia yang inklusif yang mendorong bangkitnya budaya dagang dan aktivisme dalam kegiatan sosial dan intelektual. Yang kedua, tradisi kecil seperti tercermin dalam mistisisme popular yang dikembangkan tariqat-tariqat sufi dan aliran-aliran fiqih tertentu yang di Indonesia telah benar-benar berfungsi, terutama dalam membentuk budaya-budaya lokal yang unik.

Dua tradisi ini berkembang sebagai kelanjutan dari dialog lama antara kecenderungan ortodoksi dan heterdoksi, rasionalitas dan mitos, keperluan akan tertib sosial dan anarki, hukum Tuhan dan adat istiadat bikinan manusia, kota dan desa (Gellner, 1981: 121).

Begitulah perkembangan Islam di kepulauan Melayu sangat ditentukan oleh pesatnya perkembangan ilmu tasawuf dan syariat. Pada tahap kedua, derasnya proses islamisasi kepulauan Melayu itu ditandai dengan dua gejala dominan dalam kehidupan intelektual: *Pertama,* munculnya banyak sekali karangan, baik prosa maupun puisi, berisi renungan-renungan tasawuf yang mendalam tentang masalah ketuhanan dan hubungan manusia dengan Tuhan, serta arti penciptaan dan kedudukan manusia di alam dunia; *Kedua,* munculnya teori kekuasaan yang bertolak dari pendekatan sufistik dan diungkapkan melalui karya sastra (lihat juga Taufik Abdullah 2002). Gejala pertama tampak pada karya Hamzah Fansuri, berupa sejumlah risalah tasawuf yang begtu filosofis dan mendalam, seperti *Syarah al-`Asyiqin* (Minuman Orang Berahi) dan *Asrar al-`Arifin* (Rahasia Ahli Makrifat), serta syair-syairnya yang indah dan memikat. Dalam karangan-karangan sufi dari Barus itu, derasnya proses islamisasi kebudayaan Melayu

tampak bukan saja pada persoalan yang dikemukakan, tetapi juga pada konsep-konsep yang mendasari pemikirannya.

Gejala kedua tampak pada munculnya kitab ketatanegaraan bercorak sastra, *Taj al-Salatin* (Mahkota Raja-raja), karangan Bukhari al-Jauha. Buku ini selesai dituliis pada 1603 M menguraikan adab pemerintahan yang ideal menurut Islam. Konsep-konsep dan pemerintahan raja-raja Melayu banyak diturunkan dari kitab ini. Negara tidak lagi dipandang sebagai sekadar refleksi dari kedirian seorang raja, tetapi juga sebagai pranata yang merupakan terwujudnya kesatuan yang harmonis antara raja dan rakyat, makhluq dan Khaliq, yaitu dengan melaksanakan keadilan dalam pemerintahan. Raja yang adil dan dipandang sebagai 'Bayang-bayang Tuhan di muka bumi' (*Zill Allah fi al-`ardh),* sedang raja yang zalim dan menurutkan egonya disebut 'Bayang-bayang Iblis di muka bumi'.

Berdasarkan anggapan ini penulis *Taj al-Salatin* mengemukakan bahwa selama raja yang tidak adil tidak menimbulkan kekacauan dan anarki, maka tidaklah terlalu diacuhkan apalagi dihormati. Ini karena mereka ini telah memalingkan wajahnya dari Allah, menyimpang dari hukum Tuhan dan menolak syariat. Konsep tentang tatanan pemerintahan yang ideal menurut Islam juga dipertegas. Yaitu dengan mengukuhkan lembaga yudikatif (*qadi*) yang berperan merumuskan dan melaksanakan hukum Islam, serta mendampingi raja dalam menjalankan pemerintahan. Pemberlakuan lembaga yudikatif ini juga berfungsi untuk membatasi kekuasaan raja agar tidak sewenang-wenang. Didukung oleh fungsi ulama sebagai pemberi legitimasi bagi kekuasaannya, raja lantas tidak dapat berbuat sewenang-wenang (Abdul Hadi W. M. 2003).

Yang tidak kalah penting ialah bahwa sejak munculnya

karangan-karangan Hamzah Fansuri dan Bukhari al-Jauhari, kegiatan penulisan kitab dan sastra bertambah subur. Kitab-kitab yang ditulis di Aceh pada abad ke-17 M ini berperan besar dalam transformasi pemikiran keagamaan dan kebudayaan di Indonesia. Bukti luasnya penyebaran dan pengaruh kitab-kitab Aceh ialah banyaknya salinan naskah dari kitab-kitab tersebut yang dibuat oleh penyalin di daerah yang berbeda-beda di berbagai pusat penyebaran Islam di kepulauan Nusantara. Demikianlah proses islamisasi tahapan kedua dan ketiga itu berlangsung di kepulauan Melayu.

Untuk mengetahui seberapa besar pengaruh pemikiran ulama-ulama dan cendekiawan sufi terhadap kebudayaan, sangat banyak contoh bisa diberikan. Tetapi cukuplah beberapa dikemukakan di sini. Dalam wilayah politik dan ketatanegaraan, konsep seperti 'raja adil raja disembah', 'raja sebagai ulil albab' dan lain-lain dapat dicari sumbernya dalam kitab *Taj al-Salatin, Bustan al-Salatin,* dan lain-lain. Begitu pula konsep seperti *Dar al-Salam* yang digunakan oleh raja-raja Nusantara untuk menyebut nama negerinya seperti Samudra Dar al-Salam, Aceh Dar al-Salam, Brunei Dar al-Salam, dan lain-lain, bersumber dari kitab-kitab sejenis. Begitu juga sebutan raja-raja Melayu seperti Syah dan Sultan, dan gelarnya seperti Khalifah Allah di muka bumi. Gelar serupa digunakan pula oleh raja-raja Jawa seperti Sultan Agung, Amangkurat IV, Hamengkubawana, bahkan juga Pangeran Diponegoro, dengan berbagai tambahan.

Salah satu konsep penting dalam tasawuf yang demikian mempengaruhi pandangan hidup dan gambaran dunia (*Weltanschaung*) orang Melayu dan masyarakat Muslim Nusantara lain ialah konsep 'faqir' atau 'dagang'. Konsep ini djelaskan secara rinci mula-mula oleh Hamzah Fansuri dan penulis kitab *Taj a-Salatin*. Dijelaskan bahwa walaupun dunia

ini merupakan tempat persinggahan sementara bagi manusia, namun tidak berarti bahwa kehidupan atau dunia ini tidak penting. Dunia menjadi penting karena di sini seseorang harus mengumpulkan bekal sebanyak-banyaknya agar bisa pulang ke kampung halamannya dengan selamat. Bekal yang dimaksud ialah amal saleh dan amal ibadah (Abdul Hadi W. M. 2003).

Konsep ini dikembangkan berdasarkan sebuah hadis, *"Kun fi al-dunya ka'annaka gharibun aw 'abiru sablin wa `udhdha nafsahu min ashabi al-qubur"* ("Jadilah orang asing di dunia ini, singgahlah sementara dalam perjalananmu, dan ingatlah akan azhab kubur."). Ini berlaku bagi seluruh pemeluk agama Islam. Konsep inilah yang melahirkan etos atau budaya dagang, semangat jihad, pengurbanan diri dan semangat mementingkan kepentingan sosial di atas kepentingan diri. Hamzah Fansuri menerjemahkan kata-kata *gharib* (asing) menjadi 'dagang', yang dalam bahasa Melayu berarti orang yang merantau ke negeri asing untuk berniaga. Penerjemahan itu dilakukan sejalan dengan konteks sejarah masuk dan berkembangnya agama Islam di kepulauan Nusantara yang dimulai dengan kedatangan para pedagang Arab dan Persia. Pada waktu bersamaan ia menghubungkannya dengan konsep *faqr* yang telah dikenal dalam tasawuf. Dalam syairnya Hamzah Fansuri menulis:

Hadis ini daripada Nabi al-Habib
Qala kun fi al-dunya ka'annaka gharib
Barang siapa da'im kepada dunia qarib
Manakan dapat menjadi habib
Hidup dalam dunia umpama dagang
Datang musim kita 'kan pulang
La tasta'khiruna sa'atan lagi kan datang
Mencari ma`rifat Allah jangan alang-alang

Arti dari petikan ayat ”*La tasta'khiruna sa`atan*” (QS 34:30) ialah tidak dapat ditunda waktunya. Di lihat dari sudut agama kata ‘anak dagang’ diberi arti positif oleh penyair. Ia adalah seseorang yang menyadari bahwa kehidupan yang benar hanya bersama Tuhan, dalam keimanan terhadap-Nya sebagai hakikat wujud tertinggi. Sama dengan gagasan dagang adalah gagasan *faqr* yang oleh ahli-ahli tasawuf diberi arti sebagai ”Pribadi yang tidak lagi terpaut pada dunia. Keterpautannya semata-mata pada Tuhan.

Jika ditelusuri secara mendalam, arti yang dikandung dalam konsep *faqr* dan *dagang,* dapat dikatakan mendasari semangat sosialisme religius yang terpancar dari ajaran kema-syarakatan Islam yang intipatinya adalah keadilan sosial dan pemerataan kesempatan berusaha. Semangat ini mendasari kehidupan masyarakat Muslim sejak awal, seperti tercermin dalam kehidupan pesantren, tariqat dan gilda-gilda sufi (*ta`ifa*) (Tirmingham 1972). Kegiatan perdagangan yang dilakukan pedagang Muslim dan gilda-gilda itu tidak hanya membuat makmur para pedagang, tetapi juga perajin, tukang dan muballigh. Di lingkungan pedesaan para petani dan kiyahi juga ikut menikmati kemakmuran, sebagaimana anggota tariqat yang lain. Begitulah gagasan kefakiran melahirkan semacam kolektivisme.

Demikianlah, intelektualisme Melayu yang tercermin dalam beberapa karya sastra tak bisa dihindarkan dari sentuhan ajaran keislaman. Atau sebaliknya, nilai-nilai keislaman mengejawantah dalam tradisi Melayu.

Bagian 2

Epistemologi Islam

5

EPISTEMOLOGI ISLAM
(Perspektif para Pemikir Islam *Maghribi*)

S**alah** satu hipotesa penting dari pemikir Islam asal Maroko, Muhammad 'Abid al-Jâbirî (selanjutnya ditulis al-Jâbirî) tentang pemikiran yang pernah hidup di bagian Barat Islam adalah bahwa ia—paling tidak secara epistemologis—tidak terkait dengan pemikiran Islam yang pernah hidup di wilayah Timur. Hal ini, menurut al-Jâbirî dapat dibuktikan dengan dua alasan, *pertama*, tidak adanya warisan pra Islam. Baik di Andalusia maupun Maroko—yang keduanya saling terkait sejak masa penaklukan sampai keruntuhan Granada—tidak pernah mengalami fase kebangkitan sistem kepercayaan yang sesungguhnya sebelum Islam, sebagaimana kasus yang terjadi di syiria, Irak, dan beberapa wilayah tertentu di negeri Mesir, *kedua*, fakta bahwa wilayah Andalusia dan Maghrib mencapai kemerdekaan (independensi) dari—dan secara ideologis melakukan konflik dengan—pemerintahan Dinasti Abbâsiyyah dan Dinasti Fâthimiyyah. Fenomena ini kemudian

menciptakan pelbagai kompetisi kebudayaan secara konstan.[1]

Pada abad pertengahan, Islam pernah mencapai kejayaan di dunia Barat, yaitu ketika kekuasaan Islam berpusat di Cordova, Spanyol. Cordova merupakan pusat peradaban yang telah melahirkan tokoh-tokoh besar Islam, seperti Ibn Rusyd, Ibn Bajjah, Ibn Masarrah, Ibn 'Arabi, Ibn Hazm, al-Syâthibî, dan sejumlah tokoh lainnya.[2] Al-Jâbirî mengatakan bahwa para tokoh tersebut telah berhasil membangun sebuah tradisi nalar kritis yang ditegakkan di atas struktur berpikir demonstratif (*nizhâm al-'Aql al-Burhânî*) yakni struktur berfikir yang kemudian dikenal dengan epistemologi *burhânî*.[3]

Fondasi epistemologis pemikiran Islam Andalusia menemukan eksistensi dan karakteristiknya di periode akhir

---

[1] Al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy; a Contemporary Critique*, terj. (Yogyakarta: Islamika, 2003, 1996), 95-96. Pendapat al-Jâbirî yang demikian itu sejalan dengan analisa yang diberikan oleh Oliver Leaman tentang kemandirian pemikiran filasafat Ibn Rusyd (sebagai yang mewakili belahan Barat Islam). Menurut Leaman, Filsafat Islam yang masuk ke dunia (Timur) Islam telah diwarnai oleh tafsir Neoplatonisme sebagai jembatan untuk memahami ide-ide dasar Aristotels. Ketika sampai pada wilayah (Barat) Islam, terjadi pemisahan yang tegas antara pendapat asli Aristeotels dan pendapat Neoplatonisme. Dan itulah yang dilakukan oleh Ibn Rusyd. Karena itu, ketika Ibn Rusyd membela filsafat dari serangan al-Ghazali, ia tidak sedang membela Ibn Sinâ, melainkan sedang mengembalikan keaslian pikiran-pikiran Aristotels untuk dikembangkan di dunia Barat Islam. Artinya, Ibn Rusyd tidak sedang memindahkan model pemikiran Timur. Lihat, Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, (Cambridge: polity Press, 1999), h. 178. Bandingkan dengan, Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 36

[2] Untuk mengenal lebih lanjut profil tokoh-tokoh ini dan pemikirannya, lihat antara lain dalam, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York:Routledge), h. 277-350

[3] Al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-Arabî*, *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li nuzhm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-Arabiyyah*, (Beirut, : Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, 1991), h. 383. Dalam buku lain al-Jâbirî menjelaskan bahwa tradisi pemikiran (filsafat) di Andalusia terbebas dari konflik pemikiran kalam yang terjadi di wilayah Masyriq dan prinsip-prinsip gnostis-mistis dari Neo-Platonisme (cabang Timur). Lihat, al-Jâbirî, Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât* (Bairut: Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî, 1991) h. 179

kekuasaan Umayyah. Aliran-aliran pemikiran itu berhutang besar kepada gerakan ilmiah hasil kebijakan Khalifah Abd al-Rahmân al-Nashir dan puteranya al-Hakam al-Musthanshir Billah (961-976 M) dengan proyek kebudayaannya[4] Setelah satu abad kemudian, proyek kebudayaan baru kelihatan wujud karakteristiknya setelah munculnya Ibn Hazm.[5] Karena itu, membincangkan corak pemikiran (*mode of thought*) Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn sebagai para pemikir Islam yang datang dari wilayah Maghribi yang sering disebut-sebut oleh al-Jâbirî di berbagai karyanya[6], merupakan bagian integral untuk menemukan basis epistemologis yang berkembang di wilayah Magrib dan Andalusia.

IBN HAZM DAN KRITIK METODOLOGI

Ibn Hazm sering dianggap sebagai ulama fikih yang literalis (*zhâhiri)* dan seorang polemikus yang tangguh. Ia adalah 'juru bicara' dinasti Umayyah dan pembela proyek ideologis kebudayaannya yang berarti pada saat yang sama berhadapan dengan dua dinasti besar, Fathimiyah dan Abbasiyah. Secara epistemologis, dinasti Fâthimiyyah mewakili metode *'irfânî* dan Abbâsiyyah (yaitu mazhab Hanafi, Syâfi'i, tradisi kaum Muktazilah, dan Asy'ari) yang mewakili metode *bayânî*. Menurut al-Jâbirî, peranan Ibn Hazm dalam hal ini adalah melakukan

---

[4] Lihat, Shâhid al-Andalusî, *Thabaqât al-Umam*, (Kairo: Mathba'ah Mishriyyah, tanpa tahun), h. 71. Lihat juga, T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, h. 174

[5] Nama lengkapnya Abû Muhammad 'Ali Ibn Hazm (384-456/994-1063) lahir di Cordova dimana ayahnya adalah seorang wazir bagi Walikota al-Manshûr Ibn Abî Amîr.

[6] Beberapa karya yang dimaksud adalah antara lain, *Takwîn al-'Aql al-Arabî,* dengan judul*, bidâyah jadîdah,* h. 317-324*, Nahnu wa al-Turâts*, dengan judul, *masyrû qirâh jadîdah li falsafah Ibn Rusyd*, h. 211-260 dan pada *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, dengan judul *Qurthubah wa madrasatiha al-fikriyah*, h. 175-200

rekonstruksi terhadap metode *bayânî* dengan memberikan landasan *burhânî* dengan membuang seluruh pengaruh *'irfânî* Syi'ah maupun tasawuf. Yang dimaksud dengan landasan *burhânî* adalah metode penalaran Aristotels beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya.[7]

Seperti diketahui, bahwa setidaknya ada tiga prinsip *bayânî,* yaitu (1) prinsip *infishâl* ("keterputusan", "diskontinyuitas"). Prinsip ini dibangun dari teori atomisme (*al-jauhar al-fard*). Teori ini mengatakan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta secara substansial bersifat terputus-putus. Artinya, dunia adalah wilayah yang terpisah yang tidak memiliki kaitan di antara entitasnya kecuali jika Tuhan menghendaki. Implikasi dari teori ini adalah adanya penyangkalan terhadap hukum sebab-akibat. Dengan prinsip ini, maka, secara logika, sangat mungkin bagi Tuhan untuk mengumpulkan dua hal yang bertentangan. Misalnya, perumpamaan antara kain dengan api tanpa ada proses pembakaran. [8]

Dalam persoalan ini Ibn H̲azm menolak prinsip yang berbasis pada atomisme yang berakibat pada pengingkaran hukum kausalitas. Menurutnya, hukum-hukum kausalitas dan kebiasaan diciptakan sendiri oleh Allah. Ia menciptakan dan mengaturnya dalam bentuk yang membuatnya tidak akan

---

[7] \`Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-H̲adâtsah,,* h. 189

[8] Pendapat seperti itu misalnya disampaikan oleh al-Ghâzalî yang mengatakan bahwa hubungan sebab akibat tidaklah pasti (*dlarûrî*) melainkan berdiri sendiri. Yang dimaksud *ini* bukanlah *itu* dan *itu* bukanlah *ini*. Eksistensi yang satu tidak mengharuskan eksistensi dari yang lain. Al-Ghâzalî mencontohkan keadaan antara haus dan minum, kenyang dan makan, pembakaran dan kontak dengan api, cahaya dan terbitnya matahari dan lain-lain. Keterkaitan itu hanya bisa terjadi karena satu faktor, takdir Allah. Menurutnya, Allah berkuasa untuk menciptakan rasa kenyang tanpa makan, menghilangkan rasa dahaga tanpa minum. Untuk lebih rinci terhadap persoalan ini, lihat, Al-Ghâzalî, *Tahâfut al-Falâsifah,* (Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1972), Cet. Ke-5, h.139-140

berubah-rubah dan tidak akan bertukar sesuai dengan yang diakui oleh orang yang berakal.[9] Di sini jelas, bahwa Ibn Hazm mengembalikan persoalannya pada jalan pikiran Aristotels yang menyatakan bahwa "substansi adalah tubuh dan tubuh adalah substansi". (2) prinsip *tajwîz* ("keserbamungkinan"). Prinsip ini mengikuti prinsip yang pertama dengan menyandarkan pada kekuasaan mutlak Tuhan (3) prinsip *qiyas* (analogi) yang berfungsi sebagai perangkat metodologis dalam tradisi *bayânî* yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fikih. Atau—dalam tradisi kalam—menganalogikan dunia Ketuhanan yang transenden dengan dunia kemanusiaan yang riil (*istidlâl bi al-Syâhid ala al-ghaib*). Dalam persoalan qiyas, Ibn Hazm memiliki pandangan sendiri. Baginya, qiyas harus berlaku dan dibenarkan dalam konteks satuan unsur-unsur yang punya jenis yang sama dan sepadan. Karena itu, ia menolak model qiyas yang diberlakukan dalam fikih dan kalam karena ia menganalogikan antara satu wujud dengan wujud lainnya yang berbeda jenis dan karakter hanya karena alasan keserupaan atau kemiripan di antara keduanya.[10]

Jelaslah, bahwa yang dikritik oleh Ibn Hazm terhadap ketiga prinsip di atas adalah landasan-landasan berfikir yang digunakan oleh kalangan fuqaha dan ahli kalam yang kesemuanya membentuk proyek kebudayaan dan ideologi kekuasaan dinasti Abbâsiyyah.

Selain kritiknya terhadap metode *bayânî,* Ibn Hazm juga mengkritik prinsip epistemologi yang digunakan oleh ideologi kekuasaan kekhalifahan Fâthimiyyah yang bertumpu pada metode *'irfânî.* Dalam soal ini ia mengatakan bahwa Islam adalah agama yang *zhâhir* (eksoteris) yang tidak ada aspek

[9] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,* h. 190
[10] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,* h. 190

bathin (esoteris) di dalamnya. Ia adalah agama yang tegas dan terbuka yang tidak ada rahasia di dalamnya. Semuanya adalah *burhân* dan tidak ada satupun keraguan di dalamnya.[11] Salah satu kerumitan yang terdapat pada metode *'irfânî* adalah pengakuan terhadap *ilhâm* sebagai cara memperoleh pengetahuan. Karena masing-masing bisa saja mengaku memperoleh *ilhâm* dan membatalkan *ilhâm* yang lain.

Ibn Hazm berpendirian bahwa tidak ada cara untuk memperoleh pengetahuan kecuali dengan dua cara, (1) melalui data-data primer dari nalar dan indera, (2) melalui dari premis-premis yang dihasilkan dari penalaran dan penginderaan atas data primer tersebut. Meskipun demikian, Ibn Hazm menyadari peranan akal ketika dihadapkan pada masalah-masalah syari'ah, tepatnya antara 'yang terjangkau' oleh akal dan 'yang tidak terjangkau' olehnya. Seperti jumlah raka'at dalam shalat, pengharaman atas babi, akal tidak memiliki peranan baik untuk mengukuhkan maupun untuk membatalkan.

Dengan demikian, dalam konteks hukum, Ibn Hazm berpegang pada tiga sumber hukum, al-Qur'ân, al-Sunnah, dan dalil akal. Sedangkan qiyas yang digunakan dalam tradisi *bayânî* seperti yang berlaku dalam fikih dan kalam dianggap tidak valid. Sebaliknya, Ibn Hazm menganjurkan penggunaan qiyas jami' atau silogisme yang didasarkan pada logika Aristotelian. Atas dasar itulah, maka literalisme Ibn Hazm bukanlah "literalisme-tekstualis" yang meninggalkan kebebasan akal, melainkan justru sebagai bentuk kritik rasionalis dimana satu sisi berpegang teguh pada teks agama pada kasus-kasus yang disinggung agama, namun di sisi lain membuka peluang dan kebebasan bagi akal untuk berkiprah di luar jangkauan teks agama.

[11] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*,, h. 191

RASIONALISME IBN RUSYD

Karena situasi politik yang tidak memungkinkan, proyek pencerahan pemikiran Ibn Hazm tidak dapat terlembagakan dengan baik dalam tubuh negara yang saat itu berada di ujung kekuasaan Umayyah. Baru setengah abad kemudian, proyek pencerahan Ibn Hazm mendapatkan momentum historisnya dan menjadi pijakan bagi gerakan politik revolusioner di wilayah Maghribi yang dipimpin oloeh Mahdi Ibn Tumart sejak tahun 511 H.[12]

Menurut pengamatan al-Jâbirî, wacana pemikiran yang dikembangkan oleh Ibn Rusyd[13] sedikit banyak merupakan kelanjutan dari proyek pemikirannya Ibn Hazm. Hanya saja, Ibn Rusyd, sebagai yang datang kemudian, menghadapi persoalan-persoalan baru seperti harmonisasi dan dan eklektisisme Ibn Sinâ, serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat, dan tugas yang diemban dari penguasa (Khalifah Abû Ya'kub Yusuf Ibn abd Mu'min) untuk memperjelas kandungan makna filsafat Aristotels.

Al-Jâbirî menyebutkan ada tiga tradisi pemikiran Islam yang dominan pada masa Ibn Rusyd, (1) tradisi kalam dan filsafat beserta ilmu-ilmunya, (2) tradisi fikih dan ushul fikih, (3) tradisi tasawuf teoritik. Bila ditinjau dari segi epistemologinya, ketiga jenis pemikiran tersebut bermuara pada satu titik temu: absennya pendekatan ilmiah-rasionalis atau *burhân*.[14]

Dalam kehidupan intelektualnya, Ibn Rusyd memiliki empat misi utama, (1) menjelaskan filsafat Aristotels sehingga

---

[12] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,,* h. 191

[13] Nama lengkapnya Abû al-Walîd Muhammad Ibnu Ahmad ibnu Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Rusyd (520-595 H : 1126 1108 H.). Ayahnya seorang hakim dan kakeknya juga seorang hakim agung di Andalusia. Lihat, Abbas Muhammad al-Aqqad, Ibnu Rusyd, terj. (Yogyakarta: Qirtas, 2003). H. 29

[14] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,,* h. 204

mudah dipahami oleh khalayak umum, (2) menyingkap "penyimpangan-penyimpangan" Ibn Sinâ dari pokok-pokok ajaran para filsuf, termasuk ketidakpatuhannya terhadap standar-standar logika filsafat rasional (*burhânî*), (3) melancarkan serangan balik terhadap al-Ghazâlî terhadap para filsuf, dan (4) formulasi dan konseptualisasi metodologi baru dalam mengkaji metode-metode untuk menimba hukum-hukum agama, berupa metodologi pengambilan makna-makna *zhâhir* (eksoteris) dari teks-teks agama dengan tetap mempertimbangkan tujuan syari'ah sebagai acuan utama.[15]

Misi yang keempat akan menjadi perhatian dalam studi ini karena kesinambungannya dengan Ibn Hazm. Seperti halnya dengan Ibn Hazam, Ibn Rusyd, dalam membaca teks-teks agama selalu mengkaitkannya dengan tujuan syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) dan menganjurkan pendekatan *burhânî* terutama bagi mereka yang mampu (para filsuf). Meskipun demikian, Ibn Rusyd membuka jalan pendekatan lainnya yang disesuaikan dengan kemampuan individu masing-masing. Dengan mengutip firman Allah dalam surat (*al-Nahl*: 125):

> *"Serulah ke jalan Tuhanmu dengan penuh bijaksana dan penuturan yang baik, dan ajak bicaralah mereka itu dengan cara yang baik pula".*

Istilah *hikmah* (yang diartikan 'bijaksana'), *al-mau'izhah al-hasanah* (yang diartikan 'penuturan yang baik'), dan *al-jadl* (yang diartikan 'cara yang baik') dapat disimpulkan bahwa menurut Ibn Rusyd, dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an di atas, ada tiga teori tingkatan dalil untuk membuktikan

[15] Untuk melihat interpretasi lebih jauh tentang empat misi intelektual Ibn Rusyd, lihat, Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,*, h. 194-196. Lihat juga, Abbas Muhammad al-Aqqad, Ibnu Rusyd, 52

kebenaran yaitu, (1) pendekatan dengan hikmah (*burhaniyah*, demonstratif), (2) pendekatan *Khithâbiyah* (retorik) dan (3) pendekatan *jadaliyah* (dialektik).

Adapun yang digunakan Ibn Rusyd untuk memecahkan problematika pemaduan antara syari'at dan filsafat berangkat dari tiga prinsip dasar, (1) bahwa agama mewajibkan belajar filsafat, (2) bahwa syari'at mempunyai makna eksoteris (lahir) dan makna esoteris (bathin), (3) bahwa takwil adalah suatu keharusan demi kebaikan syari'at dan filsafat.[16]

1). Kewajiban mempelajari filsafat

Bagi Ibn Rusyd, mempelajari filsafat adalah perintah yang diwajibkan oleh agama dan ditetapkan oleh syari'at. Dalam agama terkandung kebenaran, begitu juga dalam filsafat. Ia mengatakan, *al-hikmah shâhib al-syarî'ah wa al-ukht al-radli'ah*, filsafat merupakan kawan akrab dan teman sesusuannya.[17] Ibn Rusyd mengartikan filsafat sebagai suatu aktifitas untuk mempelajari segala sesuatu yang tampak lalu mengambil pelajaran darinya sebagai sarana untuk membuktikan adanya Tuhan.[18] Dalam al-Qur'an surat (al-Hasyr: 2) dikatakan:

"Maka berfikirlah hai orang-orang yang berakal budi".

Adapun untuk meneliti terhadap semua wujud itu haruslah menggunakan qiyas *aqli*. Yaitu jenis qiyas yang paling sempurna yang dinamakan dengan *burhân* (bukti demonstratif). Karena itu, penelitian yang valid memerlukan pengkajian terhadap ilmu logika dengan segala konsepsi, pembenaran-

[16] Abû al-Walîd Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl,,* h.22
[17] Abû al-Walîd Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl,,,* 35
[18] Abû al-Walîd Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl,,* h.22

pembenaran, proposisi-proposisi, premis-premis, analogi dengan segala macamnya, syarat-syarat dan nilai masing-masing. Ibn Rusyd berkesimpulan bahwa mempelajari logika adalah wajib sebagaimana kewajiban mempelajari syari'at.

2). Syari'at: makna eksoteris dan esoteris

Ibn Rusyd mengatakan bahwa di dalam kehidupan manusia ada hal-hal yang dianggap benar menurut pandangan filsafat tetapi tidak benar menurut pandangan agama. Jika pandangan filsafat dan pandangan agama bersesuaian, maka akan semakin sempurnalah pengetahuan tentang hal itu dan kebenarannya akan semakin mutlak. Namun, jika pandangan agama (mengenai suatu permasalahan) bertentangan dengan pandangan filsafat, maka makna hakiki syari'at haruslah dicari. Mengapa? Karena syri'at diperuntukkan kepada seluruh tingkatan manusia, maka ia harus dipahami dari berbagai segi dan berbagai makna. Hal ini berarti bahwa syari'at mempunyai makna eksoteris (lahir) dan makna esoteris (bathin).

Yang dimaksud dengan tingkatan manusia menurut Ibn Rusyd adalah, (1) golongan *khathabiyun* (retorik). Mereka adalah golongan awam yang hanya menerima argumen-argumen reotorik, (2) golongan *al-jadaliyun* (kelompok dialektis), yaitu para ulama ilmu kalam yang menggunakan argumen-argumen dialektis dan mereka sudah cukup puas dengannya, (3) golongan *burhaniyun* (kelompok demonstratif). Mereka ini adalah para filsuf yang hanya puas dengan argumen-argumen demonstratif.

Yang dimaksud dengan memiliki makna eksoteris dan makna esoteris bahwa bukan berarti semua *nash* syari'at memiliki makna demikian. Ibn Rusyd mengatakan bahwa tidak semua *nash* harus diartikan menurut makna lahiriahnya dan

tidak pula seluruhnya harus dikeluarkan dari makna lahiriahnya melalui takwil.

3). Keharusan Takwil

Ibn Rusyd mengartikan takwil sebagai, *ikhrâj dilâlah al-lafzh min al-dilâlah al-haqîqiyyah ilâ al-dilâlah al-majâziyyah min ghair 'an yukhilla dzâlik bi'âdah lisân al-'Arab fî al-tjawwuz*, suatu makna yang dimunculkan dari pengertian suatu *lafazh* (kata) yang keluar dari konotasinya yang hakiki kepada konotasi *majâzi* (metaforik) dengan suatu cara yang tidak melanggar tradisi bahasa Arab dalam membuat majaz.[19] Karena aktifitas penalaran filolosofis diwajibkan oleh syari'at, maka aktifitas takwil atas *nash-nash* yang secara lahiriah bertentangan dengannya menjadi wajib. Jika hasil dari kerja *burhân* bertentangan dengan makna lahir teks syari'at, maka makna lahir teks tersebut menjadi terbuka untuk menerima pentakwilan. Alasannya karena syari'at tidak mungkin tidak bersesuaian dengan akal sehat.

Menurut Ibn Rusyd, teks-teks syari'at terdiri dari tiga bagian, (1) makna lahiriah syari'at yang benar-benar tidak boleh ditakwilkan, karena apabila pentakwilan itu menyangkut hal-hal yang metaprinsipil akan menimbulkan bid'ah, (2) makna yang oleh ahli burhan harus ditakwilkan, karena bila mengartikannya secara lahiriah begitu saja justru akan menimbulkan kekafiran, (3) makna yang belum jelas kedudukannya di antara makna sebelumnya

Rasionalisme Ibn Rusyd, terutama pada upaya reformulasinya terhadap agama dan dan filsafat, dengan demikian semakin menguatkan hak akal atas agama secara proporsional.

[19] Abû al-Walîd Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fîmâ,* h.32

Model nalar *burhânî* yang sudah dikembangkan oleh Ibn Hazm mendapat penguatan yang signifikan di tangan Ibn Rusyd. Meskipun demikian, dalam konteks takwil atas teks-teks agama, selaian mengajukan model nalar *burhânî* untuk teks-teks tertentu dan pada gilirannya hanya untuk kalangan terbatas (baca: para filsuf), ia juga menggambarkan metode lain untuk kalangan yang lain pula. Dengan penggambaran seperti itu—selain menjadi alat kritik terhadap golongan ahli kalam seperti Muktazilah dan Asy'ariyah—Ibn Rusyd berjasa untuk menjembatani beberapa sekte yang berselisih paham pada persoalan takwil.

Metode reformulasi antara agama dan filsafat mendapat keasliannya di tangan Ibn Rusyd. Ia berhasil menangkap dimensi rasionalitas baik dalam agama maupun dalam filsafat. Rasionalitas filsafat dibangun atas dasar keteraturan dan keajekan alam ini, dan juga pada landasan prinsip kausalitas. Sementara itu, rasionalitas agama juga dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan oleh Sang Pencipta syari'at yang membawa kepada nilai-nilai kebajikan. Artinya, gagasan *maqâshid al-syarî'ah* dalam disiplin ilmu agama sebanding dengan gagasan hukum-hukum kausalitas di alam ini.

RASIONALISME AL-SYÂTHIBÎ

Ibn Rusyd telah berhasil menguatkan pandangan sistemik-aksiomatik pada tradisi filsafat dan kalam dengan berpegang pada prinsip *maqâshid* untuk membangun rasionalisme. Pemikiran di Andalusia kemudian dikenal dengan dua karakteristik itu. Di kemudian hari, model pemikiran seperti itu dilanjutkan oleh al-Syâthibî[20] dengan proyek pemikiran ushul fikih-nya.

[20] Nama lengkapnya, Abû Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Syâthibî. Tanggal kelahirannya tidak diketahui secara pasti. Ia wafat pada tanggal 8 Sya'ban tahun 790

Nama besar al-Syâthibî dikenal dalam dunia pemikiran Islam, khususnya dalam ilmu ushul fikih karena perhatiannya yang besar terhadap tema *maqâshid al-Syarî'ah*, tujuan diberlakukannya syari'at. Sebelum al-Syâthibî, metode penalaran terhadap *nash* masih didominasi oleh dua teori penalaran, (1) teori 'keumuman lafazh' dengan kaidah, *al-ibrah bi 'umûm al-lafazh lâ bi khushûsh al-lafazh*. Maksudnya, jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain selain menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* itu hadir untuk mersepons suatu peristiwa yang khusus. Teori ini dipegang oleh jumhur ulama, (2) teori 'kekhususan lafazh' dengan kaidah, *al-ibrah bi khushûsh al-lafazh lâ bi 'umûm al-lafazh*. Maksudnya, Jika suatu *nash* turun untuk menanggapi suatu sebab yang khusus, maka yang harus dipegang adalah sebab yang khusus itu. Teori ini dipegang oleh minoritas ulama.

Di mana al-Syâthibî? Ia tidak puas terhadap dua teori di atas. Teori pertama 'terjebak' pada medan bahasa yang sering meninggalkan aspek *asbâb al-nuzûl* sedangkan yang kedua terlalu bertumpu pada sesuatu yang juziyyah-partikular sehingga menghilangkan aspek universalitas teks. al-Syâthibî kemudian mengajukan 'teori sintesis' dengan pendakatan *maqâshid al-Syarî'ah* yang secara jenirik diartikan sebagai tujuan diundangkannya syari'at. Ia mengatakan bahwa srai'at Islam dibangun untuk kemaslahatan hamba baik di dunia maupun di akhirat.[21]

H./1388 M. Kira-kira ada jarak hampir 200 tahun antara meninggalnya Ibn Rusyd dengan meninggalnya al-Syâthibî. Jika usia al-Syâthibî diduga 70 tahun, maka ada jarak waktu sekitar 130 tahun dari Ibn Rusyd ke al-Syâthibî. Nama a-Syâthibî diambil dari nama kota di Spanyol, 'Stahiba'. Lihat, Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syâthibî's Life and Thought*, terj. (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), h. 110.

[21] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Kairo: Musthafa Muhammad, tanpa tahun) juz II, h. 6.

Dalam memahami *maqâshid al-Syarî'ah,* menurut al-Syâthibî, ulama trebagi menjadi tiga golongan, (1) Mereka yang berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî'ah* adalah suatu yang abstrak. Pandangan jenis ini menolak model qiyas. Golongan ini biasa disebut dengan golongan *al-zhahiriyah*. Bagi mereka, teks mengandung keseluruhan kebenaran dan menjadi alat ukur satu-satunya bagi seluruh persoalan perbuatan manusia, (2) Mereka yang tidak menempuh pendekatan lahir teks. Golongan ini terbagi dua, *pertama*, mereka yang berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî'ah* bukan dalam bentuk lahir dan bukan pula dari sesuatu yang dipahami dari petunjuk lahir itu. Mereka adalah kelompok *al-bathiniyah*. *Kedua*, mereka yang berpendapat bahwa *maqâshid al-Syarî'ah* harus dikaitkan dengan makna lafazh. Apabila terjadi pertentangan antara lahir teks dengan nalar, maka yang harus dimenangkan adalah nalar. Mereka adalah kelompok *al-muta'ammqîn fî al-qiyâs*, rasionalis. (3) Mereka yang mengawinkan keduanya. Mereka menghendaki agar makna lahir tidak rusak dan tidak pula merusak kandungan illah. Mereka disebut sebagai kelompok *al-râskhîn*, konvergensionis.

al-Syâthibî ada dalam kecenderungan yang ketiga ini dengan pertimbangan terhadap caranya dalam memahami *maqâshid al-Syarî'ah: pertama*, melakukan analisis terhadap lafazh perintah dan larangan. Jika perintah segera dilaksanakan dan larangan segera ditinggalkan, berarti telah melaksanakan *maqâshid al-Syarî'ah, kedua,* mengkaji terhadap *illah* hukum. Terhadap *illah* hukum yang *ma'lûmah* (diketahui) harus diukuti saja. Seperti perintah untuk menikah dengan illah untuk *tanâsul* (membiakkan manusia). Sedangkan untuk *illah* yang *ghair al-ma'lûmah* disarankan untuk *tawaqquf* (pasif) karena ketiadaan dalil, ketiga, membedakan mana yang menjadi *maqâshid al-*

Ashliyyah (*maqâshid* pertama) dan mana yang menjadi *maqâshid al-Tâbi'ah* (*maqâshid* kedua). Sebagai contoh, dalam perintah nikah, yang menjadi *maqâshid al-Ashliyyah* adalah *tanâsul* sedangkan *maqâshid* kedua seperti menggapai ketenangan. Dalam konteks ini, *maqâshid al-Ashliyyah* tidak menagasikan *maqâshid al-Tâbi'ah* melainkan melengkapinya.

Metode al-Syâthibî dengan demikian sejalan dengan pandangan Ibn Rusyd terutama tentang makna eksoteris dan makna esoteris dalam teks agama. Al-Jâbirî menyimpulkan bahwa pemikiran al-Syâthibî dalam ushul fikih memiliki karakter Arsitotelian yang mendasarkan diri pada basis rasionalisme.[22]

RASIONALISME IBN KHALDÛN

Jika al-Syâthibî menemukan basis rasionalismenya untuk mengembangkan ilmu ushul fikih, maka Ibn Khaldûn[23] mencurahkannya dalam ilmu sejarah. Al-Jâbirî menyimpulkan adanya keselarasan epsitemologis antara Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khladûn yaitu upayanya dalam membangun pengetahuan atas dasar rasionalisme dengan bertitik tolak dari prinsip-prinsip universalitas, kausalitas, dan pertimbangan *mashlahah* sebagai acuan.[24]

Sejarah yang ditulis Ibn Khaldûn adalah sejarah ilmiah yang berintikan pada penelitian, penyelidikan, dan analisis yang mendalam akan sebab-sebab yang mendalam akan sebab-

---

[22] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,*, h. 211

[23] Nama lengkapnya, 'Abd al-Rahmân Abû Zaid waliuddîn Ibn Khaldûn. Ia dilahir di Tunis tanggal 1 Ramadhan 732 H bertepatan dengan tanggal 27 Mei 1332 M. dan meninggal dunia di Kairo pada tanggal 25 Ramadhan 808 H. Bertepatan dengan tanggal 19 Maret 1406 M. Berarti usianya hanya 74 tahun.

[24] Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah,*, h. 211

sebab dan latar belakang terjadinya sesuatu, juga tentang pengetahuan yang akurat tentang asal-usul, perkembangan dan riwayat hidup dan matinya kisah peradaban manusia.

Ibn Khaldûn mengartikan makna sejarah menjadi dua. *Pertama*, sejarah dari sisi luarnya merupakan uraian tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu yang meliputi perbincangan tentang perputaran kekuasaan serta bagaimana negara itu berdiri, tumbuh-berkembang dan akhirnya kemudian hancur untuk digantikan negara baru. *Kedua,* sejarah dari sisi dalamnya merupakan suatu penyelidikan yang kritis untuk menemukan kebenaran tentang sebab-sebab dan hukum-hukum yang mengendalikan peristiwa sejarah, bagaimana dan mengapa peristiwa itu terjadi.[25]

Dalam kerangka pemikiran sejarah Ibn Khaldûn, muncul membuat pertanyaan metodologis, bgaimana mengangkat sejarah sebagai salah satu disiplin keilmuan rasional sementara objek kajian sejarah itu sendiri adalah peristiwa-peristiwa yang spesifik dan kasuistis yang masing-masing berbeda latar belakang, sebab-sebab, dan konteks sosialnya?

Dalam pemikiran sejarah Ibn Khaldûn dikatakan bahwa sejarah adalah mekanisme penyampaian terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi dan karenanya bersifat partikularistik. Namun, ketika dikaitkan dengan tingkat kesesuaian antara kisah-kisah tersebut dengan kenyataan yang terjadi secara faktual akan ditemukan faktor-faktor penyebabnya. Karena itu, diperlukan kaidah yang mendasari hukum sebab-akibat sebagaimana yang dikenal dalam pandangan Aristotels juga Ibn Rusyd. Jelas, untuk menemukan 'kebenaran sejarah' diperlukan alat ukur yang tepat yang oleh Ibn Khaldûn disebut sebagai,

[25] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Bairut: Dar al-Fikr, tanpa tahaun), h. 35

thabâ'i al-'umrân (dinamika-dinamika internal yang umum). Maksudnya, *thabâ'i al-'umrân* adalah konsep universalitas yang berlaku dalam kehidupan sosial.Ibn Khaldûn mengatakan:

> *"Peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam alam realitas ini baik yang muncul dari tabiat dirinya ataupun dari prilakumanusia atau hewan, pasti memeiliki latar belakang dan sebab-sebab tertentu yang mendahuluinya. Dengan latar belakang dan sebab-sebab seperti itulah peristiwa-peristiwa tersebut masuk dalam katagori "mustaqrâr al-'âdah" yakni peristiwa yang telah menjadi kebiasaan yang tetap berlaku umum dan bertemp panjang. Dan juga, dari sebab-sebab itulah peristiwa-peristiwa tersebut memperoleh wujud dan kesinambungannya"*[26]

Kenyataan-kenyataan dalam realitas sosial menurut Ibn Khaldûn selalu bersesuaian dengan perintah agama. Artinya, antara 'kebenaran agama' dan 'peristiwa sosial' memiliki pertautan. Selain itu, Ibn Khaldûn juga menyatakan bahwa fenomena-fenomena sejarah harus tunduk pada hukum-hukum sosial. Fenomena sejarah tidak terjadi secara kebetulan tetapi dikendalikan oleh hukum-hukum seperti halnya fenomena alam. Dengan demikian, di tangan Ibn Khaldûn, konstruk sejarah menjadi sesuatu yang rasional, faktual dan bebas dari dongeng-dongeng yang berbau takhayul dan khurafat. Dalam pandangannya, hubungan sosial bersifat kausalitas seperti halnya yang terjadi dalam fenomena alam. 'Abd al-Razzâq al-Makkî berpendapat bahwa teori kausalitas Ibn Khaldûn sebagai wujud pemikiran Aristotelian yang bertentangan dengan al-Ghâzalî tentang kemestian hubungan sebab-akibat.[27]

[26] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah,* h. 527

[27] 'Abd al-Razzâq al-Makkî, *al-Fikr al-Falsafî 'inda Ibn Khaldûn*, (Iskandariah:

Penelusuran terhadap basis-basis epistemologis yang hidup dan berkembang di wilayah Barat Islam, terutama pada hasil-hasil pemikiran Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syâthibî, dan Ibn Khaldûn, ditemukan bahwa intelektualisme di wilayah Maghribi dan Andalusia, secara intelektual, tidak terpenagruh dengan apa yang pernah hidup di wilayah Islam Timur, Masyriq.

Muassasah al-Tsaqâfah al-jam'iyyah, 1970), h. 65

6

RESPONS INTELEKTUAL AL-GHAZÂLÎ TERHADAP EMPAT ALIRAN KEAGAMAAN

(Studi terhadap model epistemologi al-Ghazâlî)

PENDAHULUAN

N**ama** besar *hujjatul Islam* al-Ghazâlî yang bernama lengkap Abû Hamid Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Muhammad al-Ghazâlî al-Thûsî (450-505 H), dalam lapangan intelektual Islam masih tetap membawa pengaruh besar di seantero dunia Islam terutama pengaruhnya dalam diskursus tasawuf. Penguasaan ilmunya yang luas membawa nama besarnya menjadi rujukan studi-studi keislaman terutama yang berkembang di Indonesia. Pada bidang teologi, mayoritas Muslim Indonesia misalnya, aliran Asyariyah, dimana al-Ghazâlî menjadi salah satu juru bicaranya, menjadi paham mayoritas.

Tetapi sayangnya, sikap memihak masyarakat Muslim terhadap pemikiran al-Ghazâlî, meminjam istilah Amin Abdullah, masih berada pada tahapan *taken for granted*. Artinya, tidak kritis. Akibatnya, apa saja yang difatwakan oleh sang pemikir menjadi bentuk final sebagai kebenaran yang

pasti. Padahal, jika mengikuti prosesi intelektual al-Ghazâlî sendiri, sikap kritis menjadi bagian integral dalam menemukan kebenaran sejati. Biografinya yang bertitel, *al-Munqidz min al-Dhalâl* menjadi bukti atas sikap kritisnya itu.

Di Indonesia, terlalu banyak dijumpai buku-buku al-Ghazâlî. Tetapi setelah diperiksa, buku-buku itu sebagian besar menjajakkan produk akhir dari pergulatan intelektual nya: tasawuf. Sehingga, sebagian besar orang memahami nya hanya dari kacamata tasawuf. Mungkin saja ada baiknya. Tetapi, mempelajari proses mengapa ia memeluk dengan sangat erat terhadap tasawuf akan membuka jalan lebih luas untuk memahami sosok dan pemikiran al-Ghazâlî.

KAUM *MUTAKALLIMÎN*

Ilmu kalam, menurut al-Ghazâlî, dimaksudkan untuk mempertahankan akidah *Ahlussunnah* dan melindunginya dari gangguan *Ahlu Bid'ah*. Yang dimaksudkan dengan *Ahlussunnah* di sini adalah orang-orang yang mengikuti ajaran-ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., yang diperoleh melalui Qur'an dan *al-khabar* (hadis dan riwayat-riwayat lainnya), *Ahlu Bid'ah* adalah orang-orang yang berpegang kepada ajaran-ajaran yang tidak berasal dari al-Qur'an dan dari *khabar* itu. Terminologi ini disimpulkan oleh al-Ghazâlî setelah ia melakukan penellitian dengan mendalam terhadap aliran-aliran *mutakallimîn* itu. Sehubungan dengan hal ini, ia menuturkan dalam *al-Munqidz*:

> *"Kemudian Allah Swt., menumbuhkan kelompok mutakallimin (teolog) dan menggerakkan motivasi mereka untuk membela as-Sunnah dengan wacana yang tersusun rapi dan baik dimana ia dapat menyimpulkan kesimpangsiuran ahli Bid'ah yang sengaja menciptakan*

hal-hal baru yang tidak sesuai dengan as-Sunnah yang sudah ada, maka dari situlah tumbuh ilmu kalam beserta pakarnya”.[1]

Tujuan ilmu kalam, dengan demikian berbeda dengan tujuan al-Ghazâlî. Tujuan al-Ghazâlî adalah mencari hakikat yang bersifat ontologis. Dalam beberapa hal, ilmu kalam berusaha mencari hakikat itu, tetapi karena ia diciptakan bukan untuk itu, maka hasilnya tidak sempurna dan tidak dapat menyelesaikan perbedaan yang membingungkan itu. Karena itu al-Ghazâlî tidak puas dengan ilmu kalam.

Menyinggung kelemahan metode para teolog, al-Ghazâlî berpendapat:

“Tapi mereka (maksudnya; para teolog), dalam menjawab tentangan para filosof, mendasarkan diri pada premis-premis yang mereka terima lawan-lawannya. Terkadang mereka karena peniruan, atau karena consensus umat, ataupun sekedar menerimanya dari al-Qur’an serta hadis. Kebanyakan yang mereka dalami hanya untuk menyimpulkan kontradiksi-kontradiksi pendapat lawan, dan mengkritiknya dengan postulat-postulat mereka sendiri.”[2]

Meskipun al-Ghazâlî mengkritik kaum *Mutakallimîn* atas metodenya, namun ia mengakui manfaat dari ilmu kalam itu sendiri.[3] Dr. Abdul Halim Mahmud, dalam memberikan

---

[1] Imam al-Ghazali, *al-Munqidz*, *Op. Cit*., hal. 18.

[2] Imam al-Ghazali, *Op. Cit*., hal. 18.

[3] Tentang pentingnya ilmu kalam menurut al-Ghazali adalah bahwa bisa dijadikan obet terakhir terhadap penyakit akidah yang diderita orang awam yang tidak bisa diobati dengan cara lain. Hal ini dibenarkan dengan dasar tuntunan al-Qur’an, an-Nahl. 125, yang membenarkan metode “mujadallah” dengan cara yang terbaik terhadap orang-orang yang tertentu. Di sini kalam diharapkan bisa berfungsi

analisa terhadap kitab *al-Munqidz* menyatakan, bahwa sekalipun al-Ghazâlî membenci ilmu kalam, namun ia telah berjasa dalam ilmu kalam dengan lahirnya karya-karya al-Ghazâlî tentang ilmu kalam.[4] Berbagai kritik yang diajukan al-Ghazâlî terhadap ilmu kalam dapat diduga bukan karena materi yang dibicarakannya. Akan tetapi ia mengkritik sisi metodologinya yang menggunakan nalar sebagai kekuatan untuk mencari kebenaran dengan pendekatan *jidâl* (perdebatan).

Kebebasan nalar yang seringkali "menggugat" eksistensi Tuhan dihindari oleh al-Ghazâlî. Hingga di sini jelas, bahwa posisi al-Ghazâlî dalam ilmu kalam adalah sebagai penjaga kemahakuasaan dan kesucian Tuhan sebagaimana prinsip Asyariyah.

KAUM FILOSOF

Kritik al-Ghazâlî terhadap filsafat cukup keras. Sebagaimana diketahui, setelah mengkaji pendirian para teolog dan menguasai aliran-alirannya, dia mulai mengkaji filsafat serta mendalami aliran-alirannya. Tampaknya dia begitu menguasai bidang tersebut.[5]

Setelah mendalami filsafat, al-Ghazâlî menyatakan bahwa ia tidak berhasil mencapai apa yang ditujunya, yaitu tersingkapnya hakikat realitas. Menurutnya, dalam filsafat

---

sebagai cara yang lebih baik. Tetapi al-Ghazali juga menegaskan bahwa adanya makna penting kalam disini tidak berarti membuka pintu lebar-lebar bagi kalam untuk memasuki masyarakat Islam. Keterangan ini dapat dijumpai dalam "*Iljamu Awwam 'An Ilmil Kalam*" karya al-Ghazali. Lihat juga dalam "*Teologi al-Ghazali*" karangan Zurkani Jahja, hal. 93.

[4] Lihat, Abdul Halim Mahmud, *Ahadiyyat al-Tasawwuf al-Munqidz Minad Dhalal*, Terj. Abu Bakar Basyemeleh, hal. 123.

[5] al-Taftanzani, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islam*, Terj. Ahmad Rofi' Utsmani, Pustaka Salman, Bandung, 1974, hal. 161.

terkandung penipudayaan, pengaburan, perceraian realitas, dan pengimajinasian. Selain itu menurutnya, kebanyakan filosof adalah atheis yang menolak adanya Tuhan, jarak mereka dari kebenaran berbeda-beda.

Para filosof, menurut al-Ghazâlî, berdasarkan pandangan mereka tentang Tuhan,[6] terdiri atas tiga golongan, yaitu: (1) Materialis, yaitu golongan yang tidak percaya adanya pencipta dan pengatur alam ini. Alam tidak mempunyai asal mula dan senantiasa ada dengan sendirinya. Peristiwa-peristiwa alam adalah perubahan yang terus menerus. Pandangan seperti ini dijumpai dalam pandangan Demokritus (460 SM-360 SM) dan Enpedoklus (490 SM-430 SM),[7] (2) Naturalis, yaitu golongan yang percaya akan adanya pencipta, Yang Maha Bijaksana dalam alam ini, sebagai akibat kekaguman mereka terhadap suasana organisme makhluk-makhluk yang senantiasa mereka perhatikan, terutama suasana organisme manusia. Namun demikian mereka melihat suasana organisme yang sempurna itu melahirkan daya-daya yang dimiliki manusiapun adalah akibat dari struktur organismenya. Akibat lebih jauh, menurut al-Ghazâlî adalah pengingkaran mereka terhadap hari akhirat.[8]

Yang secara khusus dibahas dan dikritik al-Ghazâlî adalah golongan ketiga dari para filosof itu, yaitu "*al-Ilâhiyyûn*", sebab yang berkembang di dunia Islam pada umumnya, menurut al-Ghazâlî, adalah ajaran-ajaran dari golongan ini melalui filosof-filosof Islam seperti Ibnu Sinâ (w. 1037 M) dan al-Farâbî (w. 950 M). Bidang pengetahuan mereka secara garis besar terdiri atas enam bidang, yaitu; matematika, logika, fisika olitik, etika, dan

[6] Imam al-Ghazali, *al-Munqidz, Op. Cit*., hal. 25.

[7] Dagobert d. Runes, *Dictionary of Philosophy*, Litelfield, Adams 7 Co., New Jersey, 1977, hal. 75 dan 89.

[8] Imam al-Ghazali, *al-Munqidz, Op. Cit.*, hal. 27.

metafisika.[9]

Sekalipun begitu, menurut al-Ghazâlî, diantara masalah yang digeluti para filosof terdapat hal-hal yang tidak bertentangan dengan agama. Matematika misalnya, tidak berkaitan dengan hal yang meniadakan ataupun menetapkan masalah-masalah keagamaan. Menurutnya, matematika adalah termasuk hal-hal yang demonstrative yang setelah difahami mustahil untuk diingkari. Adapun masalah-masalah ketuhanan, ada tiga hal yang dianggap telah keliru dalam memandangnya, yaitu: pertama, pendapat mereka tentang terdahulunya alam semesta. Menurut Aristoteles, materi dan alam semesta adalah terdahulu. Pendapat seperti ini diikuti oleh sebagian filosof Islam yang menyatakan bahwa alam semesta adalah baru dari sebab akibat adanya, tapi juga lama dari segi emanasi Allah. Jawaban al-Ghazâlî terhadap pendapat para filosof tentang masalah ini telah diuraikan dalam karyanya "*Tahâfut al-Falâsifah*".[10] Kedua, pendapat filosof bahwa Allah hanya mengetahui totalitas tetapi tidak mengetahui detail-detail. Ketiga, pengingkaran para filosof tentang akan dibangkitkannya kembali tubuh fisik.[11]

---

[9] Imam al-Ghazali, *Ibid*, hal. 28.

[10] Meskipun al-Ghazali banyak menyerang pandangan kaum filosof terutama Ibnu Sina dan al-Farabi, namun keterpengaruhannya terhadap filsafat Ibnu Sina telah membuat dirinya sebagai "Sang Filosof". Sebagai contoh dari keterpengaruhannya itu, dapat dilihat dalam kitab "*al-Qisthasi al-Mustakim*" tentang pembagian manusia menjadi tiga golongan; golongan awam, elit, intelektual ke atas. Pandangan ini sama dengan pandangan Ibnu Sina, yaitu; golongan awam, ahli kalam, dan para filosof. Lihat, Rasyad Salim, *Muqaranah Baina al-Ghazali Wa Ibnu Taimiyah*, hal. 9.

[11] Tiga masalah fundamental yang dikritik al-Ghazali lewat karyanya *tahafut al-Falasifah* itu kemudian diulas kembali—untuk tidak dikatakan dibantah—oleh IbnuRusyd melalui keryanya *Tahafut al-Tahafut* sebagai jawaban atas "kekeliruan" al-Ghazali dalam mengomentari pendapat filosofis Ibnu Sina. Dalam dua karya itu kita bisa menimbang ukuran-ukuran pendekatan dan kedalaman materi yang disajikan keduanya. Penulis berpendapat—sejauh pemahaman terhadap dua buku ini—bahwa al-Ghazali lebih mempertimbangkan argumentasi teologis dalam menanggapi soal-

Keterangan dan penilaian al-Ghazâlî yang disebutkan di atas hanyalah tertuju terhadap pengetahuan-pengetahuan tertentu yang terdapat dikalangan para filosof,[12] bukan terhadap filsafat sebagai cara untuk menemukan kebenaran (pengetahuan). Penilaiannya terhadap filsafat sebagai cara untuk menemukan kebenaran tertinggi (hakikat tertinggi) sudah dapat diduga, sebab, sebelum mengkaji filsafat al-Ghazâlî telah sampai kepada kesimpulan bahwa akal bukan sumber pengetahuan yang tertinggi.

Setelah mengkaji filsafat, ia menyatakan bahwa filsafat tidak memenuhi keinginannya, dalam arti bahwa akal yang merupakan alat terpenting dalam usaha mencari pengetahuan di dalam filsafat, tidak dapat menyingkap tirai yang menutupi hakikat. Dari keseluruhan keraguan dan kritik al-Ghazâlî terhadap metode filsafat, menurut Victor,[13] adalah bahwa al-Ghazâlî ingin menegaskan bahwa argumentasi rasional tidak dapat dijadikan satu-satunya alat untuk membuktikan kebenaran metafisik.

Dari sini, dapat ditarik kesimpulan adanya keselarasan antara keputusan al-Ghazâlî dengan doktrin Asy'ariyah tentang keterbatasan akal dalam memahami kebenaran metafisik.

KAUM BATHINIYYAH

Terhadap Bathiniyah, kritiknya yang paling pokok adalah mengenai otoritas imam yang ma'sum, sebagai sumber pengetahuan tentang kebenaran. al-Ghazâlî sependapat dengan

---

soal filosofis. Lih. Imam al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah* (Dr. Sulaiman Dunia Ed.), Dar-El Ma'arif, Mesir, 1119 dan Abu al-Walid Muhammad Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (Dr. Sulaiman Dunia Ed.), Dar El-Ma'arif, Mesir, 1964.

[12] Muhammad Yasir Nasution, *Op. Cit*., hal. 55.

[13] Victor Said Basil, *Op. Cit*., hal. 103.

mereka bahwa pemberi informasi (*al-Mu'alim*) itu perlu bersifat ma'shum, tetapi hanya terbatas pada tingkat nabi; sesudah nabi orang tidak memerlukan iman yang ma'shum lagi, sebab, Tuhan melalui kitab suci telah memberi kepada manusia ukuran (mizan) dan alat untuk mengetahui kebenaran. usaha al-Ghazâlî dalam hal ini menjelaskan bahwa al-Qur'an telah mengandung ukuran-ukuran tentang kebenaran dan manusia telah dianugerahi alat untuk berfikir, menggunakan ukuran-ukuran tersebut, adalah untuk membuktikan bahwa manusia tidak memerlukan imam-imam yang ma'shum lagi setelah nabi, sebagai sumber kebenaran. Kesimpulannya tentang bathiniyyah ialah bahwa sistem pemahaman ini tidak memenuhi harapannya, karena bathiniyyah mengesampingkan daya manusia untuk menemukan kebenaran. Di sini taqlid menjadi hal yang sangat penting sedangkan taqlid membawa keragaman dan pertentangan.[14]

Pada masa al-Ghazâlî, kehadiran aliran bathiniyyah telah mengakibatkan generasi muda banyak yang tersesat jalan. Karena itu al-Ghazâlî sangat menaruh perhatian untuk mengkritik habis pendapat-pendapat mereka, dengan dasar pertimbangan bahwa tersebar luasnya aliran tersebut akan membawa dampak-dampak disintegrasi sosial. Atau ringkasnya, menurut al-Ghazâlî, para penganut aliran bathiniyyah seperti halnya para golongan ataupun filosof di masanya, bukanlah termasuk golongan yang mampu mencapai kebenaran yang hakiki.[15]

---

[14] Kritik al-Ghazali terhadap Bathiniyyah, dengan demikian membawa konsekuensi kepada pengakuan atas kredibilitas akal sebagai alat yang dianugerahi Tuhan, walaupun ia dengan sangat jelas menolak metode filsafat yang bertumpu pada akal. Tetapi secara implicit, akal terlihat mengandung manfaat untuk menemukan kebenaran. Konsekuensi lain adalah pengakuan terhadap diperlukannya guru (muallim) dengan catatan tidak keluar dari konsep kenabian. Selanjutnya lihat keterangan al-Ghazali dalam *al-Munqidz*, hal. 45, 46 dan 47.

[15] Al-Taftanzani, *Op. Cit*., hal. 165.

Pada ilmu kalam, ia melihat kemandulan metodologi, kalau yang hendak dicari adalah hakikat-hakikat, sebab ilmu kalam ini tidak dipersiapkan untuk itu. Pada filsafat, ia melihat ketidaklengkapan metodologi sehingga menghasilkan inkoherensi, sebab filsafat hanya mengandalkan akal semata. Pada bathiniyyah, ia melihat kekeliruan, karena dengan konsep *al-Ta'lîm*, peran pengalaman, pengamatan, dan akal manusia sebagai alat-alat menemukan sendiri kebenaran dengan kitab sucisebagai pedoman, diabaikan, sehingga pengetahuan tidak diperoleh manusia dengan sendirinya.

KAUM SUFI

Aliran terakhir yang dilalui al-Ghazâlî adalah mengenai jalan sufi.[16] Ketika menguji tasawuf, pada dasarnya ia tidak menghadapi persoalan tentang validitas sumber pengetahuan sebagaimana pada kaum *mutakallimîn*, filosof, dan bathiniyyah, sebab, sebelumnya ia telah yakin adanya intuisi (*al-Dzauq*) pada penyelesaian keraguannya pada fase awal. Menurutnya, para sufilah pencari kebenaran yang paling hakiki. Lebih jauh lagi, menurutnya, jalan para sufi adalah paduan ilmu dan amal, sementara sebagian buahnya adalah mtempak olehnya bahwa mempelajari ilmu para sufi lewat karya-karya mereka ternyata lebih mudah dibandingkan pengalamannya.

[16] Menurut banyak sumber, al-Ghazali sesungguhnya telah mengenal sufisme sejak sangat muda, sejak awal pendidikannya. Guru pertama, tempat al-Ghazali belajar teori dan praktik sufisme adalah al-Farmadzi (447 H/1084 M), seorang tokoh sufi dari Thus, murid al-Qusyairi (465 H/1074 M), gurunya yang lain, bisa jadi adalah Ahmad al-Ghazali, adik al-Ghazali sendiri, guru dari Asy-Syahro Wardi (564 H/1168 M). Namun, ia agak kecewa ketika pada awal-awal mengikuti jalan sufi, ia tidak berhasil mencapai tingkat dimana sang mistik menerima inspirasi murni dari alam atas, inilah yang kemudian menggiring al-Ghazali mengalami krisis epistemologis. Lihat juga, al-Taftanzani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, *Op. Cit*., hal. 156-157).

Karena itu, persoalan yang dihadapi pada aliran yang terakhir ini adalah tentang pemilihan antara pengalaman jalan sufi atau pada keterlibatannya pada aktivitas duniawinya.[17] Inilah sesungguhnya yang membuat keraguan al-Ghazali akhir petualangannya dalam perkembangan intelektual dan spiritualnya.

al-Ghazâlî tidak mengingkari bahwa dirinya sangat terpengaruh oleh para penganut sufi sebelumnya seperti keterpengaruhannya atas kitab *Qut al-Qulûb* karya Abu Thalib al-Makki dan kitab-kitab karya Harits al-Muhâsibî (243 H/857 M), juga fatwa-fatwa al-Junaid (298 H/910 M),[18] yang kesemuanya menurut pengakuannya sendiri telah menjadi rujukan pada ilmu tasawuf.[19]

Atas dasar sumber-sumber itulah, kemudian ia dengan mudah memperoleh ilmu tasawuf secara teoritis. Dalam masalah ini, al-Ghazâlî memusatkan perhatiannya kepada bagaimana pengalaman sufi secara nyata. Kritik al-Ghazâlî terhadap jalan sufi tidaklah sekeras terhadap tiga aliran sebelumnya. Namun demikian, ia melarang atas konsep-konsep sufi tentang hulul dan penyatuan.

Dalam pandangan Taftanzani,[20] al-Ghazâlî telah berhasil menjadikan tasawuf sebagai ilmu dengan pengertiannya yang luas. Ia menulis tentang tasawuf begitu luas dan dalam.

---

[17] Imam al-Ghazali, *Op. Cit*., hal. 59.

[18] Al-Junaid nama lengkapnya Abu Qasim al-Junaid Ibnu Muhammad al-Kazaz, putra seorang pedagang barang pecah belah, sehingga dikenal juga dengan "al-Qawariri". Ia keponakan Sari as-Saqati dan teman akrab. Al-Junaid dikenal sebagai tokoh dan imam kaum sufi. As-Syibli adalah tokoh fiqh mazhab Maliki dan teman akrab al-Junaid. Abu Yazid al-Bustami adalah tokoh sufi yang mengenalkan konsep "fana". Lihat, keterangan Ahmad Hudori Sholih dalam mensyarah kitab *al-Munqidz Minad Dhalal*, hal. 54. Lihat juga keterangan Abdul Halim Mahmud dalam *Chadiyyat al-Tasawuf,* hal. 172.

[19] Imam al-Ghazali, *al-Munqidz*, *Op. Cit*., hal. 59.

[20] Al-Taftanzani, *Op. Cit.,* hal. 166.

Seiring dengan kekaguman al-Ghazâlî pada aliran sufi dan berbagai tanggapan atas pemuliaan terhadap tasawufnya, sebagaimana tanggapan al-Taftazani di atas, muncul pulalah berbagai kritik yang dialamatkan kepada al-Ghazâlî. Dr. Zakî Najib Mahmud misalnya, melihat bahwa kemampuan al-Ghazâlî pada akhirnya dikerahkan untuk memformulasikan cara-cara bagaimana orang boleh dan harus hidup sesuai dengan syara'. Kitab *al-Ihya Ulumuddîn*, misalnya, telah merentang rel besi untuk tidak dilampaui oleh siapapun. Dan al-Ghazâlî-lah yang menutup rapat-rapat pintu pemikiran pintu falsafati kaum Muslim.[21]

Dalam petualangan intelektualnya, al-Ghazîlî berkesimpulan bahwa pendidikan batinlah dan bukan pendidikan intelek yang diperlukan oleh manusia untuk mencapai kebahagiaan, maka disusunlah disiplin kerohanian mistik yang begitu ketat mengikat untuk memperoleh kebahagiaan batin tersebut.[22]

Implikasi dan konsekuensi logis dari pemikiran dan ajaran etika mistik al-Ghazâlî dalam kehidupan pribadi ataupun kelompok sangat kentara. Menurut Fazlur Rahman, hingga saat ini masyarakat Muslim di seantero dunia sulit untuk mengendorkan tali pengikat pengaruh al-Ghazali.[23]

Inti dari kritikan yang dialamatkan kepada al-Ghazâlî adalah bahwa al-Ghazâlî telah memasung kreatifitas berfikir dengan terpilihnya jalan sufi dan berbagai karya-karya tasawuf yang dilahirkannya. Untuk sekedar memberikan pemahaman atas tuduhan itu semua, disini dapat difahami bahwa bagi al-

---

[21] Dr. Zaki Najib Mahmud, *Yang Rasional dan Yang Tidak Rasional*, dikutip dari Nabhan Hussain, *Rahasia di Balik Ajaran al-Ghazali*, hal. 58.

[22] Dr. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995, hal. 134.

[23] Lihat juga, Amin Abdullah, *Ibid*, hal. 135.

Ghazâlî, pengalaman khususnya yaitu "pengalaman bathiniyah" yang merupakan unsur terpenting dalam usaha dan menemukan kebenaran. Kedudukan pengalaman batiniah seperti itu, memang telah menimbulkan problem sekitar posisi akal.

Akal sebagai suatu perangkat kemanusiaan seringkali dipertentangkan dengan batin atau rasa dalam kegiatan berfikir. Bagi al-Ghazâlî dua hal tersebut memiliki kontribusi terhadap usaha mencari dan memahami kebenaran. akal menurut al-Ghazâlî mempunyai batas kemampuan dalam mencari dan memahami kebenaran. Sementara pekerjaan batin dalam usaha mencari dan memahami akal baginya adalah merupakan tindak lanjut usaha yang dilakukan akal. Akal baginya adalah merupakan jembatan mencapai kebenaran sejati. Ketika kemampuan akal mencapai titik optimumnya, tugas berfikir kemudian diteruskan oleh batin. Akal dan batin dengan demikian, dua substansi terpenting bagi manusia untuk memahami, menemukan dan mencapai kebenaran. Sesuai dengan potensi masing-masing, akal dan batin dipergunakan al-Ghazali secara bersama dan bertahap dalam usahanya menemukan kebenaran di atas.[24] ~

[24] Abdul Munir Mulkhan, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan*, Bumi Aksara, 1992, hal. 106.

Bagian 3

Nalar Islam Tasawuf

7

EKSISTENSIALISME MULLA SHADRA

Kebenaran dalam pandanganku mengandung satu kesalahan dalam pandangan orang lain dan kesalahan dalam pandanganku mengandung satu kebenaran dalam pandangan orang lain
Imam Asy-Syafi'i

PENDAHULUAN

S**esungguhnya**, mendialogkan Mulla Shadra dengan pemikirannya "sama dengan" menguraikan "seluruh" pemikiran yang pernah hidup dalam Islam, paling tidak pada tradisi Filsafat, Kalam, dan Tasawuf. Karena itu, membicarakan Shadra berarti membicarakan ketiga disiplin itu. Asumsi ini berlaku juga untuk membicarakan tentang konsep *wujud* yang merupakan tema fundamental dalam filsafat Islam. Filsafat *wujudiyah* (Eksistensialisme) yang sering diatributkan kepada Shadra adalah tema filosofis-metafisis yang sejak sebelas abad sebelum kemunculan Shadra telah dibicarakan oleh para filosof klasik sejak Aristoteles. Buku-buku *magnum opus* seperti *al-Syifa* karya Ibn Sina, *Hikmah al-Isyraq* karya Suhrawardi, bahkan buku-buku kalam Nasiruddin Thusi menempatkan *wujud* sebagai tema pentingnya.[1]

[1] Khusus untuk karya Thusi yang menempatkan tema tentang wujud, lihat, *Kasyfu al-Murad fi Syarh al-Tajrid*, Muassasah al-'alami li al-Mabthu'at, Bairut,

Kehadiran Mulla Shadra (1572—1640 M)[2] dalam debat tentang *wujud*, diklaim banyak kalangan[3] sebagai kompromi yang mengagumkan. Shadra dengan filsafat hikmahnya,[4] mengajukan tawaran yang bersifat sintesis-kompromistis dengan pemikiran yang berkembang sebelumnya tetapi tetap memiliki kemandirian—untuk tidak mengatakan keberpihakan dengan salah satu pemikiran yang hidup sebelumnya.

Diskusi tentang *wujud*, apa sesungguhnya yang menjadi inti persoalan? Syafian Nur[5] mengatakan bahwa persoalan pentingnya terletak pada realitas fundamental (*as-salah*) dari *wujud* dan *mahiyah,* [6] yaitu pertanyaan: antara keduanya,

---

Libanon.

[2] Nama lengkapnya, Muhammad Ibn Ibrahim al-Quwami al-Shirazi, yang lebih dikenal dengan Mulla Shadra terutama di Persia, Pakistan, dan India. Ia juga bergelar "sadr al-Dien" ("Pundit of Religion") atau "Pemuka Agama" dan bergelar Sadr al-Mutallihin. Lih. Syed Hossein Nasr, History of Islamic Philosophy, Routledge, London & New York, 1996, p.635.

[3] lihat misalnya pernyataan Fazlur Rahman yang mengatakan bahwa Shadra memiliki posisi istimewa, dan menandai perkembangan menentukan dalam lanskap filsafat Islam. Keistimewaan itu terletak pada kenyataan bahwa ia tidak hanya melakukan rekonsiliasi atau kompromi atas arus-arus pemikiran yang berkembang pada zamannya, tetapi bahkan melakukan sintesis yang orisinil lagi solid atas arus-arus pemikiran yang sebelumnya selalu dipandang sebagai saling berlawanan itu. Lih. Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Pustaka, Bandung, 2000, hlm. 13 & 14. lihat juga pernyataan S.H. Nasr yang mengatakan bahwa keunggulan Shadra adalah menggabungkan tiga tradisi pengetahuan sekaligus melakukan terobosan baru dalam Filsafat Islam: "... These three path are according to him revalition (*al-Wahy*), demonstration or intellection (*al-Burhan, al-Ta'aqqul*), and spiritual or "mystical" vision (*al-Mukasyafah, al-Musyahadah*). Or, to use another terminology prevalent among his sshool, he followed a way which syinthesized al-Qur'an, al-Burhan, and al-Irfan which correspond to the term above. Lih. S.H. Nasr, *Op. Cit*. p. 644.

[4] Filsafat hikmah secara umum beranggapan bahwa kebenaran yang bersifat mistis dapat dijelaskan dan diungkapkan serta diverifikasi lewat suatu perumusan secara diskursif-demonstrasional. Aliran filsafat ini juga disebut Teosofi Transendent (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*). Tokoh utamanya adalah Mulla Shadra.

[5] Dr. Syafian Nur, MA, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000, h. 10.

[6] Untuk membedakan *wujud* dan *mahiyah*, biasanya *wujud* merupakan jawaban dari pertanyaan: "adakah" sedangkan mahiyah untuk menjawab pertanyaan;

manakah yang fundamental secara ontologis (*asli*)? Jika dipilih salah satunya maka yang lainnya hanyalah bersifat *i'tibari*, atau hanya merupakan konsep yang tidak secara langsung berkaitan dengan realitas eksternal yang konkrit. Terhadap pembedaan antara *wujud* dan *mahiyah*, para filosof Muslim terbagi menjadi dua: *pertama,* kelompok yang mendukung prinsip *as-salah al-mahiyah* (realitas yang fundamental adalah *mahiyah*); dan *kedua,* kelompok yang mendukung prinsip *al-salah al-wujud* (realitas yang fundamental adalah *wujud*, sedangkan *mahiyah* adalah hanya *i'tibari* atau abstraksi mental semata).

Dengan mengutip Alparslan Acikgance, Syafian menyebut bahwa yang pertama bisa disebut sebagai aliran Esensialis sedangkan yang kedua disebut sebagai aliran Eksistensialisme.[7] Dalam kerangka ini, Mulla shadra, karena keyakinannya terhadap prinsip *as-salah al-wujud*, sering disebut debagai Eksistensialis.

KONSEP WUJUD DALAM PERDEBATAN: DARI ARISTOTELS HINGGA MULLA SHADRA

Banyak kalangan menyebut bahwa untuk menyelami

"apakah". Dengan kata lain, wujud merupakan keber-"ada"-an sesuatu sedangkan *mahiyah* merupakan ke-"apa"-an sesuatu. Misalnya dinyatakan kalimat, "Kuda itu maujud". Di sini "kuda" dikonotasikan sebahai *mahiyah* dan "maujud" diartikan sebagai *wujud*.

[7] Agar tidak keliru memahami kata "eksistensialisme" dalam filsafat Islam, maka perlu dibedakan dengan "eksistensialisme" Barat. "Eksistensialisme" yang sering diatributkan kepada Filsafat Barat yang diwakili oleh para filosof seperti Keirkegaad, Jean Paul Sartre, atau Heidegger, menurut Wahid Akhtar, seperti dikutip Husen Shahab, bahwa eksistensialisme Barat tak lebih dari sekedar sebuah pendekatan untuk mempelajari manusia; bukan sebuah sistem filsafat. Ia merupakan sebuah reaksi terhadap dua aliran filsafat yang dominant di zamannya, yaitu materialisme dan idealisme. Sementara eksistensialisme Islam adalah sebuah mazhab filsafat metafisis yang murni. Tujuan utamanya adalah ingin mencari tahu dan bahkan ingin sampai kepada realitas *wujud* yang sebenarnya (*the ulitame Reality*)

pemikiran Shadra, pertama-tama harus mengelaborasi tradisi pemikiran yang berkembang sebelumnya. Shadra sendiri, dalam amatan S.H. Nasr, memiliki banyak pengetahuan tentang filsafat, tasawuf Iirfan) dan kalam yang diadopsi dari "guru" nya baik langsung maupun tidak langsung.

> *"... He knew Paripatetic (masha'i) philosophy intimetly, especially the thought of Ibn Sina, upon whose Shifa' he write a major commentary. But he also well acquainted with letter Paripatetics, such as Nasir al-Din Thusi and athur al-Din athari, upon whose al-Hidayah ("The Guide") ... he was also a master of Iahraq thought and copied a number of visionary recitals of Suhrawardi in his own hand as well as writing a major commentary in the form of glosses upon the Hikmat al-Isyraq ("Theosophy of the Orient of light) of the master of the school of illumination. He was also well versed in both Sunni and The Shi'ite kalam or theology... finnaly, it's most important to realize Mulla Shadra mastery of the doctrines of Sufism or gnoses especially as thought by Ibn 'Arabi.*[8]

Ungkapan Nasr di atas mengindikasikan bahwa sumber-sumber pemikiran Shadra dapat dilacak dari; teologi dialektik (*ilmu kalam*), Paripatetisme (*Masya'iyyah*), Illuminasionisme (*Isyraqiyah*), dan sufisme/teosofi (*Tasawuf* atau "irfan"), khususnya yang dikembangkan Ibn Arabi.

Karena itu, mendiskusikan *wujud*, tidak dapat dilepaskan dari keberagaman pendapat mereka, sungguhpun, dalam kerangka ini, ilmu kalam hanya mendapat porsi sedikit dibandingkan pendirian paripatetisme dan iluminasionisme. Sebelum mengurai secara ringkas pendapat mereka tentang konsep

---

[8] S.H. Nasr, *Op. Cit.*, p. 644.

wujud, ada baiknya meninjau selintas pendapat Aristotels sebagai inspirator bagi pendapat-pendapat Paripatetik. Perlu diingat bahwa metafisika menurut Aristotels adalah studi tentang maujud sebagai maujud. Salah satu teori metafisika Aristotels yang penting seperti yang dikutip Frederick Mayer[9] bahwa *matter* dan *form* itu bersatu; *matter* memberikan substansi sesuatu, *form* memberikan pembungkusnya. Setiap objek (*maujud*) terdiri atas *matter* dan *form*. Dalam persoalan *wujud,* Aristotels, dalam *Metaphysices*, seperti dikutip Fazlur Rahman, menegaskan bahwa *wujud* tidak dapat menjadi *genus*, karena *genus* dan *deferensia* masing-masing dapat digambarkan sebagai sesuatu yang "ada" dan ke-"ada"-an ini meliputi segala sesuatu, baik yang konseptual maupun yang riil.[10] Pandangan inilah yang kemudian hari dirujuk Shadra untuk membedakan *wujud* murni dengan *wujud* lainnya. Lantas, bagaimana dengan Paripatetik yang diklaim sebagai Aristotelian dalam persoalan *wujud*? Tentu saja, sebagai pengikut Aristotels, mazhab Paripatetik berpendapat bahwa wujudlah yang prinsipil dalam realitas objektif dan *quiditas* (*mahiyah*, esensi) hanyalah sekedar abstraksi mental. Para filosof Paripatetik seperti Farabi dan Ibn Sina mengatakan bahwa *wujud* dan *mahiyah* adalah dua realitas yang bersatu yang disebut *wujud* (eksisten). Dengan kata lain, apa yang disebut sebagai wujud adalah gabungan antara *wujud* (eksistensi) dan *mahiyah* (esensi). *Mahiyah* sepertinya duduk dalam posisi sebagai *locus* yang memerlukan *wujud* agar ia bisa eksis. Tanpa *wujud*, suatu *mahiyah* tidak akan pernah memperoleh partikulasinya di dunia realitas. Karenanya, yang prinsipil adalah wujudnya (eksistensinya).

---

[9] Frederick Mayer, *A History of Ancient and Medievel Philosophy,* New York: Amerivan Book Company, P.155.

[10] Fazlur Rahman, *Op. Cit*., h. 41.

Konsep dualitas antara *wujud* dan *mahiyah* ini kemudian ditolak secara tegas oleh Suhrawardi dan Isyraqiyyun. Menurut Suhrawardi, apa yang kita lihat sebagai maujud (eksisten) di dunia realitas adalah *wujud* itu sendiri. Bukan asalnya *mahiyah* yang "hampa" dari *wujud*, dan kemudian ia memperoleh *wujud* untuk bisa eksis. Sebab, jika demikian, menurut Suhrawardi *wujud* itu sendiri akan memerlukan *wujud* lain yang bisa memberinya eksistensi; hingga tak ada akhir. Karena itu, baginya yang konkrit adalah maujud itu sendiri. Kata "wujud" adalah merupakan abstraksi akal saja. Suhrawardi, sebagai pemegang prinsip *as-salah al-mahiyah* berpendirian bahwa yang benar-benar riil secara fundamental adalah *mahiyah* (esensi). Klaim inilah yang di belakang hari mendapatkan kritik tajam dari Mulla Shadra. Karena itu, debat pembedaan antara *wujud* dan *muhiyah,* akan lebih "seru" jika menunjukkan sosok Suhrawardi yang esensialis dan Mulla Shadra yang eksistensialis. Sungguhpun, Shadra nantinya "mendamaikan" seluruh pemikiran sebelumnya, termasuk pemikiran Suhrawardi.

Dalam mengajukan pendapatnya, Suhrawardi memulai dengan prinsip "*la yalzimu min al-Taghayur al-dzihny al-Taghayur al-aini*" ("Suatu pembedaan bersifat mental tidak berarti pembedaan secara riil"),[11] artinya, dua hal yang secara konseptual bisa dibedakan satu sama lainnya, tidak harus menunjukkan bahwa keduanya juga berbeda secara konkrit. Atas dasar ini, ia berpendapat bahwa pembedaan antara *mahiyat* dan *wujud* hanyalah pada tingkat konseptual. Sedangkan di dunia eksternal yang konkri, keduanya satu realitas yang tunggal. Dalam realitas eksternal, yang dimaksud dengan *wujud* tidak lain adalah

[11] Lih., Suhrawardi, *Kitab al-Talwihat*, dalam Henry Corbin (Ed.), *Majmu'ah Musannafat Syeikh al-Isyraq* (Teheran: Mu'assasah Mutalaat wa Tahqiqat Franggi, 1372/1993, j.i, h. 22.

mahiyat yang telah teraktualisasi. Jadi, secara fundamental, *mahiyat* adalah yang riil, dan ketika realitas fundamental dari *mahiyah* tersebut dikonseptualisasikan, muncullah konsep *wujud*.[12] Menurutnya, jika *wujud* bukan merupakan sesuatu yang i'tibari tetapi sesuatu yang riil dalam dunia obyektif, tentulah ia harus teraktualisasi. Ini berarti bahwa *wujud* memiliki *wujud*, dan demikian seterusnya sammpai tidak terbatas. Tentu hal ini merupakan kemustahilan. Argumen ini sepenuhnya diajukan untuk mengkritik pendirian kaum Paripatetik dan Sufi yang mengatakan bahwa *mahiyah* hanyalah aksiden atau hanya abstraksi mental dan yang berhubungan dengan realitas eksternal adalah eksistensi; maka mazhab *Isyqraqi* memberikan jawaban sebaliknya.

Bagaimana posisi Mulla Shadra menanggapi perselisihan antara kaum Paripatetik di satu sisi dan Suhrawardi di sisi lain? Mulla Shadra semula mengikuti gurunya Mir Damad, mengikuti mazhab *Isyraqi*. Kemudian ia berbalik menyerang *Isyraqi* dan menyatakan posisi Paripatetisme. Seperti disebut dimuka bahwa filsafat Mulla Shadra dibangun berdasarkan tonggak utama tradisi intelektual Islam; filsafat *Msya'iyyah* Ibn Sina, filsafat *Isyraqiyah* Suhrawardi, dan filsafat *wujudiyah* sufi, khususnya Ibn Arabi yang bercorak kemakrifatan. Sesungguhnya ada empat masalah pokok kefilsafatan yang dibahas Shadra dalam karyanya; epistemology, metafisika/ontology—seperti yang sedang dibahas dalam tulisan ini, gerakan substansial (*al-Harakah al-Jauhariyah*), dan tentang jiwa dan facultinya.[13]

Kembali pada ontology *wujud*, Shadra sebagai seorang

---

[12] *Ibid*.

[13] Keempat persoalan ini dijelaskan dengan baik dan sistematik dalam karya *magnum opusnya, al-Hikmah al-Muta'aliyah 'ala al-Asfaral-Aqliyyah al-arba'ah*, yaitu tentang "empat perjalanan ruhani: yang diklaim banyak kalangan sebagai mazhab baru dalam filsafat Islam.

eksistensialis membantah pendirian Suhrawardi yang esensialis. Untuk mengerti konsep *wujud* Shadra harus didasarkan kepada tiga prinsip dasar; *wahdatul wujud, tasykikul wujud,* dan *aslah al-wujud*. Diskusi yang diuraikan di atas antara mazhab Paripatetik dan Isyraqiyah sesungguhnya lebih kepada debat tentang *as-salah al-wujud*. Untuk sampai kepada pendirian Shadra, akan diurai secukupnya tentang *wahdatul wujud* dan *tasykikul wujud*nya.

Secara historis, teori tentang *wahdatul wujud* pada mulanya adalah teori yang disusun oleh ibn Arabi. Ia lebih bernuansa sufistik daripada filosofis. Ibn Arabi memandang bahwa seluruh yang maujud (eksisten) selain Tuhan hanyalah *tajalliyat* (manifestasi) dari Asma' dan sifat-sifat Tuhan. Namun Shadra melihat bahwa realitas *wujud* meskipun satu, namun ia memiliki intensitas yang membentang dari yang namanya *wajib al-wujud* (Allah Swt). Ia persis seperti matahari dan sinarnya. Matahari tentu berbeda dengan sinarnya. Namun dalam masa yang sama sinar matahari tiada lain adalah matahari itu sendiri. Prinsip inilah yang kemudian dielaborasi sebagai konsep *tasykikul wujud* atau gradasi wujud yang sistematis.

Dalam pandangan Shadra, wujud tidak hanya satu. Karena Yang Satu mengambil peranan dalam gradasi atau hirarki *wujud*. *Wujud* membentang dari *wujud* Yang Satu sampai pada *wujud* yang berbagi-bagi di alam *zawahir*. Setiap *wujud* yang peringkatnya lebih tinggi mengandung semua hakikat yang dikandung *wujud* di bawahnya. Dengan demikian, makin tinggi peringkat sebuah *wujud* makin banyak pula jumlah hakikat yang dikandungnya atau mangkin sempurna tingkat kewujudannya. Pandangan Shadra yang mengatakan bahwa gradasi terjadi pada wujud berseberangan dengan Suhrawardi yang mengklaim

bahwa gradasi hanya terjadi pada *mahiyah*.[14]

Dengan prinsip gradasi wujud di atas maka *wahdatul wujud* atau unitas wujud terpelihara pada semua eksisten atau maujud. Ketika prinsip *wahdatul wujud* dan gradasi *wujud* tak terbantahkan secara *commens sens*, maka lahirlan prinsip *as-salah al-wujud* (kesejatian wujud) yang berarti bahwa wujud adalah prinsip dari segala maujud-maujud yang ada. Sungguhpun Shadra dalam hal ini lebih dekat dengan pendapat Aristotels dan kalangan Paripatetik, namun ia menolak prinsip dualitas yang diajukan oleh Ibn Sina. Baginya, *wujud* bukan hanya lebih prinsipil atau hanya sekedar fondasi bagi seluruh realitas, namun adalah realitas itu sendiri. Sebab sifat yang paling fundamental yakni *simple* atau *basit* berkarakter "menebar" ke dalam seluruh celah-celah maujud. Ketika disebut meja, kursi, kuda, si Amir dan sebagainya maka entitas-entitas itu tidak lebih dari sekedar limitasi yang "membelah" bentangan *wujud*.

Dengan prinsip *as-salah wujud* ini, ia dianggap telah melakukan revolusi yang fundamental dalam metafisika Islam. Ia menentang pandangan yang mengatakan bahwa wujud tidak berhubungan dengan realitas eksternal dan hanya ada dalam dunia konsep, seperti yang dikatakan Suhrawadi. Padahal, *wujud*, dalam pandangan Shadra, tidak pernah ditangkap oleh pikiran, yang hanya bisa memahami *mahiyah* dan ide-ide umum; karena *mahiyah-mahiyah* hanya muncul dalam dunia pikiran maka mereka hanya merupakan fenomena mental. Sebaliknya wujud adalah bersifat particular dan unik. Oleh karena itu, ia tidak bisa dipahami oleh pikiran secara konseptual. Dalam

[14] Supaya dipahami, bahwa pendirian Suhrawardi itu berada dalam konteks kritiknya kepada logika Aristoteles dan kalangan Paripatetisme. Sedangkan posisi Shadra, karena berada dalam periode sesudahnya, tidak berhadap-hadapan secara langsung dengan Suhrawardi. Bahkan Shadra dalam hal ini men-*switc* pandangan Suhrawardi. Untuk lebih jelas, lih. Fazlur Rahman, *Op. Cit.*, h. 44.

pemahaman tentang *wujud*, adalah penting untuk melihat dua pemahaman yang berbeda; konsep wujud (*mafhum al-wujud*) dan hakikat wujud (*hakikah al-wujud*). Yang pertama merupakan gagasan yang jelas dan mudah dipahami. Namun yang kedua—seperti yang menjadi debat di atas, sangat pelik dan sukar untuk dipahami, sebab, memerlukan kesiapan batin. Mulla Hadi Syabziwari, murid dan penerus Shadra, mengatakan bahwa pengertian *wujud* sudah begitu dikenal, tetapi hakikat terdalamnya tersembunyi, karena tersembunyi, pengertian hakikat wujud memerlukan pengetahuan mendalam, yaitu *mukasyafah* dan *musyahadah*.

EMPAT PERJALANAN RUHANI

Sesungguhnya, seluruh pemikiran filsafat Mulla Shadra terekam dalam *magnum opusnya, al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. Karya ini merupakan induk dari seluruh karyanya yang lain dan dapat dikatakan sebagai puncak dari seluruh karya filosofis yang pernah ada. Jika dikatakan bahwa Shadra merupakan "penggabung" dari beberapa tradisi pemikiran, maka karya ini berbicara tentang itu.

Yang dimaksud dengan empat perjalanan ruhani itu adalah:

1. Perjalanan dari makhluk menuju Allah (*min al-khalq ila al-Haqq*). Ini mencakup problem-problem umum metafisikan yang merupakan langkah awal menuju pengetahuan tentang Tuhan.
2. Perjalanan dalam Allah bersama Allah (*Fi al-Haqq ma'a al-Haqq*). Ini merupakan problem-problem metafisika yang bersangkut paut dengan teologi dan diskusi-diskusi yang berkaitan dengan nama-nama, sifat-sifat, dan esensi Ilahi.
3. Perjalanan dari Allah menuju makhluk bersama Allah (*min al-*

Haqq ila al-Haqq ma'a al-Haqq). Ini mencakup diskusi-diskusi yang berkaitan dengan tindakan-tindakan Ilahi serta berbagai wilayah umum tentang eksistensi.

4. Perjalanan dalam makhluk bersama Allah (*fi al-Haqq ma'a al-Haqq*). Ini meliputi diskusi-diskusi yang bertalian dengan psikologi dan eksatologi.

Pada perjalanan pertama, *dari makhluk kepaa al-Haqq*, Shadra mengawali perumusan doktrinnya tentang *wujud*, yang menjadi pijakan ontologinya, yang pada gilirannya menjadi dasar bagi seluruh system filsafatnya. Dalam melakukan itu, ia menggunakan berbagai macam teori. Teori paling penting yang memunculkan hasil diskusi ini adalah teori gerak, yang untuk pertama kalinya dalam sejarah filsafat Islam yaitu ide gerak substansial (*al-harakah al-jauhariyah*). Ontologinya berujung pada sebuah diskusi mengenai Penggerak Pertama (*Prime Mover*), yang secara logis mengungkapkan pandangan seputar persoalan hubungan Tuhan-alam dan problematika penciptaan. Ini sejalan dengan metodologi Shadra bahwa perjalanan pertama jiwa membawa dari makhluk/penciptaan kepada *al-Haqq*, Allah. Namun, di sini dibutuhkan gerak berlawanan, yakni meskipungerakan mistis berlanjut *bersama al-Haqq dalam al-Haqq*, komplemen rasional darinya pertama-tama mesti menjelaskan bagaimana ciptaak dapat bisa mencapai Allah dari makhluk. Oleh karenanya, perjalanan ketiga menggantikan perjalanan kedua sebagai suatu dedukasi logis. Jadi perjalanan kedua berlanjut *dari al-Haqq kepada makhluk tapi kini bersama al-Haqq*, yang berkorespondensi dengan ilmu filsafat fisik atau filsafat alam (*natural philosophy*, kosmologi). Jelaslah bahwa ontologi Shadra merupakan metafisika fundamental bagi seluruh sistemnya. Karena filsafat alamnya secara langsung dideduksi dari metafisika fundamental.

Fisika Shadra mengandung teori tentang hirarkis alam semesta yang bermuara kepada al-Haqq, Allah. Fisikanya telah menunjukkan bagaimana komplemen rasional dari perjalanan pengalaman (eksperimental) bisa mencapai Allah. Jadi, secara logis, perjalanan berikutnya—yang dalam pengertian filosofis disebut sebagai tingkatan pengetahuan dan karenanya sebagai subsistem—adalah teologi, yang sekarang berada dalam gerak perjalanan ketiga, *bersama al-Haqq di dalam al-Haqq*. Di sini ditemukan solusi Shadra terhadap berbagai problematika teologi yang sempat menjadi diskusi hangat sepanjang peradaban Islam. Pertama, ide Allah dengan *wajib al-wujud* dielaborasi, untuk kemudian mendiskusikan bukti-bukti eksistensi-Nya, juga soal ketunggalan dan kesederhanaan-Nya. Doktrin sifat serta hubungan sifat dengan zat Allah dipaparkan oleh Shadra; pengetahuan Allah tentang alam, sifat *qudrah* dan *iradah*, kemudian sifat *hayat, sama, takallum,* juga diterangkan olehnya. Perjalanan ini ditutup dengan sebuah diskusi tentangpetunjuk Ilahi (bagaimana kehendak Ilahi berlaku di dunia; problematika kebaikan dan keburukan), dan perbuatan Ilahi (*af'al*) yang melahirkan teori tingkatan-tingkatan manifestasi. Tema tentang petunjuk dan manifestasi Ilahi tentu saja mengindikasikan pula tentang hubungan manusia dengan Tuhan. Dari sini, orang akan segera mudah bisa mendeduksi *sekuens* logis psikologi, yang dijalin dengan eskatologi Shadarian. Dengan demikian, perjalanan keempat yang merupakan gerak bersama al-Haqq dalam makhluk, menyajikan dua subsistem yang berkaitan dengan bagian-bagian sistem sebelumnya, yaitu psikologi dan eskatologi. Di sini ditemukan akar-akar teori moral Mulla Shadra serta doktrinnya tentang jiwa.

PENUTUP

Dari pembacaan penulis yang "belum lengkap" tentang filsafat Shadra, maka untuk dapat mengerti Shadra; materi, metode, dan sistem pemikirannya, pertama-tama harus melihat ontologinya sebagai fondasi atas bangunan pemikiran berikutnya. Metafisika Shadra dibangun atas problematika wujud yang telah menjadi tema debat sepanjang sejarah pemikiran Islam, baik dalam kalangan Mutakallimin, filosof, dan kaum Sufi. Di sini Shadra menemukan prinsip dasar tentang *wujud*; bahwa *wujud*lah yang paling prinsipil dan fundamental. Bahkan wujud adalah realitas itu sendiri; ia tak dapat didifinisikan oleh kegiatan mental melainkan harus tersingkap lewat *mukasyafah* dan *musyahadah*. Sungguhpun Shadra kelihatan mistik *oriented*, tetapi ia menjabarkannya dengan pendekatan filosofis. Dan justru di sinilah kekuatan Shadra. Berangkat dari ontologinya yang dijadikannya sebagai system filsafatnya, lahirlah subsistem-subsistem yang *integrated*; teologi, kosmologi, psikologi, psikologi (etika), dan eskatologi, sebuah perjalanan intelektual yang menggabungkan tradisi mistik, rasional, dan illuminasional.

8

TRILOGI METAFISIKAN JALALUDDIN RUMI[1]

PENDAHULUAN

Mendiskusikan Jalaluddin Rumi (W.1273 M)[2] (selanjutnya disebut Rumi saja), sebagai "Penyair mistik terbesar Persia"[3] dan tradisi mistiknya adalah pekerjaan yang tidak saja membutuhkan ijtihad intelektual, tetapi juga kesabaran batin yang tekun. Hal ini disebabkan oleh karena buah pena Rumi[4] bukan semata-mata karya teoritis yang

[1] Makalah disampaika dalam diskusi kelas pada mata kuliah Tasawuf Pasca Ibn Arabi pada konsentrasi Pemikiran Islam di bawah bimbingan Bapak Dr. Yunasril Ali tanggal 26 Maret 2003.

[2] Jalaluddin Rumi-nama lengkapnya, Maulana Jalaluddin Rumi Muhammad bin Hasin al-Khatabi al-Bakri lahir di Balkh (Afghanistan sekarang) pada tanggal 6 Rabi'ul Awal tahun 604 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 30 September 1207 M. lihat, Reynold A. Nicholson, *Rumi Poet and Mystick*, terj. Drs. Sutejo, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2002.

[3] Gelar ini, misalnya diberikan oleh A.J. Abrerry dalam bukunya, *Sufism: An Acount of The Mystick of Islam*, sebagaimana juga dikutip oleh Mulyadi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, Mizan, Bandung, 2002.

[4] Diantara karya-karya Rumi yang popular adalah: (1) *Diwan-I Syams-I Tabrizi* yang memuat lebih dari 40.000 syair. Karya ini diedit olehBadi'uzzaman

mudah dilacak melalui pendekatan intelek tetapi ia merupakan ekspresi batin yang sangat puitis-simbolik. Karenanya, kedalaman pengalaman mistiknya, yang sungguhpun sudah tertekstualisasikan, tetap saja mengandung misteri dan tak tersentuh oleh kekuatan nalar. Rumi sendiri menyadarinya bahwa pengalaman batinnya tidak mungkin tertembus oleh pandangan orang biasa:

"Setiap orang adalah sahabat bagiku dalam hal pendapat.
Namun siapapun tidak akan mampu menyelami rahasia-
rahasiaku.[5]

Itulah sebabnya, "The Great Comentator of Rumi", William C. Chittick, di dalam tulisan-tulisannya "membiarkan" Rumi berbicara sendiri. Sebab menurut pengakuannya, "jika orang berusaha untuk mensistematisasikannya, hal itu

---

Furuzanfar 10 volume, Teheran, University of Teheran, 1957-1976; (2) *Matsnawi* ("untaian sajak dua baris"), terdiri dari enam buku persajakan yang bersifat didaktis yang memuat syair-syair panjang dari 3810 hingga 4915 syair. Karya ini mempresentasikan "karya pribadi" yang disusun secara sistematis; *Matsnawi* menurut Willian C. Chittick mempresentasikan rasa spiritual yang dalam tentang berbagai dimensi kehidupan dan latihan-latihan rohani. Lebih dari itu, ia mampu menghantarkan orang untuk duduk dan merenung tentang makna kehidupan. Karya ini diedit secara mengagumkan oleh Reynold A. Nicholson dengan terjemahan dan komentar sebanyak 8 volume, London: Luzae, 1925-1940; (3) *Fihi Ma Fihi*, diedit oleh Badi'uzzaman Furuzanfar, Teheran: Amir Kabir, 1348 SH/1969, diterjemahkan oleh Arthur J, Abrerry menjadi *Discours of Rumi*, London Murray, 1961. Jerman: Von Allem und Vom Einin, diterjemahkan oleh Annimarie Schimmel, Minich: Deiderichs, 1988. Disamping ketiga karyanya itu, ada beberapa karya lainnya seperti *Majlis-I Sab'ah* ("tujuh pertemuan"), "*Makatib"* (surat-surat). Untuk lebih jauh melihat karya-karya Rumi lihat, AJ. Abrerry, *The Rubu'iyyat of Jalaluddin Rumi*, London; E. Walker, 1949: E. Megerovitch, *Mystique et Poese en Islam, Djalaluddin Rumi et L'buder des derviches tourneuis*, Paris: Desclee de Brower. 1972; R.A. Nicholson, *Rumi Poet and Mystick*, London, George Allen and Unwin, 1950, Whinfield. *H. Matsnav-I Maknafi; Spiritual Coplets*, London, Octagon Preass, 1973.

[5] *Matsnawi*, dikutip dari William C. Chittick, The Sufi of Love, hlm. 28.

dikhawatirkan akan menyebabkan "ketersesatan".[6] Pengagum Rumi lain seperti Annimarie Schimmel memerlukan waktu hampir 40 tahun untuk bisa menyelami mistik Rumi.[7]

Memasuki larik-larik puisi Rumi seakan memasuki dunia yang indah, penuh kejutan-kejutan, yang terkadang berseberangan dengan logika umum. Tetapi justru keunikan dan keaslian imajinatif Rumi inilah yang membawa keutuhan puisi-puisinya ke dalam penjiwaan pembacanya. Rumi menjadi symbol kepiawaian kata: Ketangkasannya menyelipkan ayat al-Qur'an dan Hadis ke dalam puisinya,[8] keahliannya menyisipkan perkataan-perkataan kaum Sufi ke dalam kidung-kidung indahnya, sulit dicari tandingnya.

Sebagaimana tradisi mistik yang ditekuni para sufi sebelumnya, Rumi juga melakukan jihad spiritualnya dengan banyak mengungkapkan tema-tema sufistik. Sekali waktu ia berbicara tentang kesatuan bersama Tuhan (*Unity of God, Wahdah al-Wujud*), ia berbicara juga tentang hati sebagai cermin manusia. Tetapi ia berbicara terutama tentang cinta.

Dari sekian banyak ajaran-ajarannya, Rumi tidak pernah menyusunnya secara sistematis sebagaimana para sufi sebelumnya atau sesudahnya.[9] Akan tetapi, sungguhpun tidak sistematis karya-karya tasawuf lainnya, karya-karya Rumi tidak mengurangi kedalaman kualitas isinya. Hampir seluruh tema-tema tasawuf

---

[6] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, Albany; SUNI Press, 1083, P.20.

[7] Lihat pengakuan Schimmel dalam, *Poutry and Mysticism in Islam* dalam, *The Haritage of Rumi*, The University of Cambridge, New York, USA.

[8] Suatu contoh tentang penyisipan kutipan ayat al-Qur'an lihat *Diwan* 1948 dan kutipan Hadis lihat *Diwan* 2347.

[9] Sebagai perbandingan, Ibn Arabi, sufi yang mendahuluinya sekaligus sebagai "gurunya", diantara karya-karyanya seperti, *Fushus al-Hikam* dan *Futuhat al-Makkiyah* adalah dua karya monumental Ibn Arabi yang disusun secara sistematis. Lihat juga misalnya, sufi dan filosof Mulla Shadra dengan karyanya yang terkenal, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, juga disusun secara sistematis.

yang pernah dibicarakan oleh tokoh sebelumnya, juga ia bicarakan. Tiga tema besar seperti Tuhan, manusia dan alam sebagai "Trilogi Metafisika"—sebagaimana yang menjadi fokus dalam kajian ini, tidak luput dari perenungannya. Dalam membicarakan tiga tema ini yang juga telah dimaklumi dalam diskursus Kalam dan Filsafat, Rumi mengacu pada sumber-sumber inti yaitu al-Qur'an, Sunnah dan ajaran-ajaran para sufi sebelumnya dengan menjadikan Tauhid dan cinta sebagai basis dari seluruh ajarannya.[10]

Dengan demikian, dari sisi sumber ajaran tasawufnya, Rumi tidaklah berbeda dengan para pemikir Islam pada umumnya. Hanya saja ia memiliki keunikan-keunikannya sendiri[11] yang jarang ditemukan pada sufi sebellumnya.

Di atas disinggung bahwa Rumi menjadikan al-Qur'an, Sunnah, dan ajaran sufi sebelumnya sebgai sumber inspirasinya. Sedangkan alat yang ia pakai untuk memahami realitas[12]

[10] Hampir seluruh pemikir Islam (Mutakallimin, Filosof, dan kaum Sufi) sepakat bahwa al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber epistemologis dalam bangunan pemikirannya dan menjadikan tauhid sebagai isu sentral di dalamnya. Kita dapat mengambil contoh dari salah satu filosof yang dianggap lebih liberal sekalipun dibandingkan Mutakallimin seperti Ibn Sina dengan konsep *Emanasinya* sebagai cara menafsirkan Tuhan dan hubungannya dengan alam untuk menjelaskan *tauhid al-Wujud* melalui pendekatan akal. Dalam perjalanan pemikiran Islam, konsep mentauhidkan Tuhan mendapat sentuhan sufistik seperti yang dilakukan oleh Suhrowardi al-Maqtul dengan *Epistemologi Iluminatif*nya yang dikemudian hari di"sintesis"kan oleh Mulla Shadra dengan *Filsafat Hikmah*nya. Jika dicermati lebih jauh, ketiga "jagoan" ini sedang berupaya mentauhidkan Tuhan dengan segala ciri khasnya masing-masing. Untuk kajian yang lebih jauh, SH. Nasr, *Introduction to Mystical Tardition dan Mulla Shadra: His Teaching's* dalam, SH. Nasr and Oliver Leamen (Ed.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 1996.

[11] Menurut hemat penulis, keunikan Rumi adalah keterpaduannya antara pengalaman mistiknya dengan pengungkapannya dalam bahasa puitis yang bebas dan luas. Ia tidak peduli terhadap kepaduan logis, nalar yang sistemik dan penggunaannya terhadap istilah-istilah umum.

[12] Realitas dalam tradisi mistik Rumi terbagi menjadi dua; (1) realitas yang tampak ("bentuk") dan (2) realitas tak tampak ("makna"). Makna, hakikatnya hanya Tuhan yang tahu. Dan karena Tuhan jauh dari segala bentuk kejamakan, maka segala sesuatu berarti Tuhan itu sendiri. Yang juga penting diketahui adalah bahwa "bentuk" sebagai sesuatu yang tampak (*dzahir*) dan "makna" yang tidak

adalah dengan pendekatan intuitif.[13] Pendekatan ini tidaklah aneh bagi seorang sufi. Pendekatan rasional dan empiric bagi Rumi tidak akan pernah mampu menembus realitas yang tidak tampak—yang justru, yang tak tampaklah yang merupakan Sumber dari segala Sumber. Menurut Rumi, upaya para filosof dan pengagum empirisme dalam menemukan reaalitas boleh dibilang sia-sia. Nada sinis Rumi terhadap filosof misalnya.

> "Para filosof boleh bangga dengan seribu satu macam ilmu pengetahuan, tetapi tentang dirinya sendiri, mereka tidak tahu apa-apa"[14]

Demikian juga terhadap pendekatan empirik, ia berkata,

---

tampak (*batin*) dalam pandangan Rumi adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan: bentuk berasal dari makna dan makna mengejewantahkan diri sebagai bentuk. Keduanya adalah aspek luar dan aspek dalam dari realitas tunggal, masing-masing penting. Untuk hal ini lihat William C. Chittick, *Op. Cit.* hlm. 34—37. Bandingkan juga misalnya dnegan konsep Ibn Arabi tentang *wahdah al-wujud* yang mengatakan bahwa wujud selain Allah, merupakan bentuk *tajalli* dari sang "wajib al-wujud, Allah. Dan dengan demikian Rumi tidaklah berbeda dengan; Haidar Amuli (Filosof Iran abad ke-14, Abdul Karim Al-Jilli (1365-142 M), dan para penyair Persia lainnya seperti Jami', Mahmud Syabisthari, dan Sa'di. Perbincangan *wahdan al-wujud* ini jika "disederhanakan" seperti Matahari dengan sinarnya; sinar matahari hanya akan ada bersama sumbernya. Selama ada matahari, sinar matahari ada. Sinar matahari juga tidak pernah berpisah dengan matahari itu sendiri. Akan tetapi, sinar matahari tak sama dengan matahari itu sendiri. Begitulah, sungguhpun analogi ini tidak pasti, hubungan antara Tuhan dengan wujud lainnya.

[13] Mungkin ada pertanyaan, apa yang dimaksud dengan intuisi dalam konteks Rumi? Secara umum, intuisi adalah pengenalan terhadap sesuatu secara langsung dan bukan melalui *inferensi* (penyimpulan). Penglihatan langsung atau penangkapan (*aprehensi*) kebenaran. kontras dengan empirisme dan rasionalisme sebagai sumber pengetahuan. Lih. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Gramedia, Jakarta, 1996. pendekatan intuisi, sebagaimana yang banyak ditempuh kalangan sufi, disebut juga dengan pendekatan persensial (*presential*) karena objek-objeknya hadir (*present*) dalam jiwa seseorang, dank arena itu modus ilmu seperti itu disebut dengan "ilmu Huduri" (*Knowledge of Presence*). Untuk ini lih. *The Principles of Epestemology in Islamic Philosophy*, Suny Press, 1992, dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "Ilmu Huduri", Mizan, Bandung.

[14] Rumi, *Matsnawi*, dikutip dari Mulyadi Kartanegara, Op. Cit., hlm. 21.

"Bagi mereka yang tidak dapat melihat unta di atas menara,
bagaimana mereka dapat melihat jarum di mulut unta".[15]

Nada sinisme Rumi terhadap para filosof dan pengagum pendekatan empirik tidaklah dalam konteks penggagalan dua kredibilitas; akal dan indera, tetapi sedang menunjukkan kekuatan masing-masing dalam memahami Realitas. Tentu saja Rumi mengakui keberadaan akal sebagai alat pencari kebenaran. hanya saja ia membagi akal kepada dua kategori; *akal parsial* (dengan a kecil) dan *Akal Universal* (dengan A besar). Akal parsial, sebagaimana yang "kita" nilai adalah akal yang harus dicari melalui belajar. Sedangkan Akal Universal adalah akal pemberian, dan ini hanya dimiliki oleh Nabi dan orang-orang suci.[16]

Dengan demikian, dari segi sumber dan metodologi, Rumi mengajak para pembaca untuk menyelami Realitas dengan sumber dan media yang valid dan meyakinkan. Di samping sumber dan metodologi, Rumi juga menjadikan cinta sebagai tema sentral di hampir seluruh karyanya. Tema cinta inilah yang kemudian menjadi cirri paling menonjol dalam tasawufnya.

MEMAHAMI TASAWUF RUMI

Bagaimana memahami Rumi dan "sistem" tasawufnya? Inilah problem besar yang hampir dirasakan pada setiap pengkaji Rumi. Hingga William C. Chittick "tidak berani" membuat komentar berlebihan terhadapnya. Tetapi tidaklah mungkin kita dapat memenuhi renungan mistik Rumi tanpa sentuhan

---

[15] *Ibid*. hlm. 34.
[16] *Ibid*. hlm. 53.

seni tafsir. Sebagaimana juga kita tidak mungkin memahami al-Qur'an yang jauh lebih misteri kecuali dengan tafsirnya.

sebelum memasuki dunia Rumi yang lebih spesifik, ada sesuatu yang lebih *general* untuk melihat 'jalannya' seorang sufi. Jalan sufi adalah jalan ke empat (sesudah jalan indera, jalan rasional, dan jalan filsafat). Jalan yang mampu membawa manusia ke dalam suatu dunia hidup yang bebas dari segala batas internal inderawi.

Jalan sufi itu akan mudah dipahami dengan melihat orang membedakan dua jalan mencapai dan memahami Tuhan dengan segala maksud ajarannya. Dimana orang-orang seringkali membedakan dua jalan Islam dalam mencari dan mendekati Tuhan. Yaitu jalan *syari'at* dan jalan sufi sebagai jalan kedua.[17]

Jika jalan *syari'at* lebih memfokuskan diri pada prosedur, maka jalan sufi lebih terfokus pada kesadaran batin tentang kehendak kuat mengabadikan diri dan seluruh hidup hanya bagi Tuhan. Walaupun demikian, jalan sufi bukan berarti mengabaikan prosedur formal. Karena itu, jalan sufi seringkali nampak lebih lentur dan subyektif tanpa aturan baku yang berlaku umum bagi semua dari semua kelas sosial.[18]

Sungguhpun tasawuf lebih menekankan pada aspek Hakikat, tetapi dua dimensi lainnya; *syari'at* dan *thariqat* (ilmu dan amal) menjadi sangat penting sebagai *entery point* kepada kesadaran spiritual (hakikat). Dalam ajaran Rumi, mengenai tiga dimensi ini dapat dilihat bagaimana ketiganya memiliki wilayah kerja dan fungsinya masing-masing:

---

[17] Yang dimaksud dengan jalan kedua (jalan sufi) lebih dimaksudkan sebagai jalan "hakikat". Dalam konteks Rumi, Syari'at, Thariqat, dan Hakikat adalah tiga dimensi sufisme yang tidak terpisahkan. Masing-masing memiliki wilayah kerjanya.

[18] Lih. Abdul Munir Mulkhan dalam Pengantar, *Rumi, Kearifan Cinta,* Kreasi Wacana, Yogyakarta, 2001.

“Syari’at ibarat pelita, ia menerangi jalan. Tanpa pelita, kalian tidak dapat berjalan. Ketika sedang menapaki jalan, kalian sedang menempuh thariqat, dan ketika telah sampai pada tujuan itulah hakikat”

“Syari’at ibarat ilmu tentang obat. Thariqat adalah pengobatan. Dan hakikat adalah kesehatan yang tak lagi memerlukan keduanya.”

“Manakala seseorang telah melepaskan diri dari kehidupan dunia ini, terlepaslah ia dari thariqat, dan hanya hakikat... “Syari’at adalah ilmu, thariqat adalah amal, dan hakikat mencapai Tuhan.[19]

Dari penjelasan Rumi tentang integritas dimensi tasawuf, maka sesungguhnya Rumi sedang menegaskan pentingnya ilmu (*syari’at*), amal (*thariqat*), dan kesadaran spiritual *(Hakikat*). Mengenai paham tentang tiga dimensi dalam tasawuf juga dapat ditemukan pada tokoh-tokoh lain dalam sejarah pemikiran Islam. Dia menggunakan dasar tauhid sebagai pijakan dalam menerangkan hakikat Tuhan. Manusia dan keterciptaan alam. Dan pentingnya pengetahuan teoritis, pengamalan dan kesadaran batin. Yang lebih spesifik dari Rumi adalah bahwa ia menerangkan pesan-pesan Qur’an, Hadis, dan ajaran sufi sebelumnya dengan lantunan puisi dan syair. Dimana tidak setiap orang dapat memahami secara langsung sebagaimana memahami tafsir al-Qur’an yang ditulis secara sistematis. Dan justru di sinilah banyak orang yang keliru memahami “dunia Rumi”. Untuk keluar dari kesulitan memahami Rumi, William C. Chittick mengatakan: “Untuk dapat mengapresiasi Rumi secara utuh,

[19] Matsnawi V, Muqadimah, dikutip dari William C. Chittick, Op. Cit. hlm. 16.

orang harus "membaca" Rumi itu sendiri, bukan berbagai ulasan tentangnya[20] sebagaimana diakui Chittick, Rumi tidak menulis ajarannya secara sistematis dimulai dari yang ringan hingga kepada persoalan-persoalan yang rumit atau berdasarkan tema-tema seperti al-Ghazali menulis *Ihya' 'Ulumuddin*-nya. Melainkan ia langsung menyentuh pada inti-inti ajarannya. Artinya, sebuah pemahaman yang utuh terhadap salah satu ajaran-ajaran Rumi menunjukkan tingkat pemahaman terhadap seluruh ajarannya. Seorang pembaca hanya akan dapat memperoleh sesuatu yang dinilai dari Syair Rumi jika ia telah memahami ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya.

TRILOGI METAFISIKA: PANDANGAN RUMI

Pembahasan tentang Tuhan, manusia, dan alam[21] sebagai "Trilogi Metafisika" adalah diskursus yang lumrah dalam system teologi, filsafat, dan tasawuf. Masing-masing memiliki ciri khas dalam melihat keunikan ketiganya[22] Dalam tasawuf, tentu saja

---

[20] *Ibid*, hlm. 13.

[21] Dasar memasukkan manusia dan alam ke dalam wilayah metafisik adalah karena sebuah asumsi yang mengatakan bahwa manusia dan alam bukanlah semata-mata sebagai entitas fisik, tetapi juga keduanya memiliki dimensi metafisikanya. Ada alam yang bersifat fisik imajinal dan spiritual/ghaib. Demikian juga manusia tidak semata-mata makhluk biologis, tetapi juga makhluk spiritual yang memiliki dimensi-dimensi ilahiyah. Oleh karena itulah, pembahasan Tuhan, alam, dan manusia disini lebih diarahkan sebagai pembahasan metafisik ketimbang fisik.

[22] Sekadar untuk membedakan ketiganya, bagi para filosof, argumentasi tentang keberadaan Tuhan dan konsep-konsep ketuhanan dijelaskan berdasarkan pendekatan intelek. Diantara dalil-dalil intelek yang disandarkan oleh para filosof adalah: (1) Argumen memiliki kebaruan (*dalil al-huduts*); (2) Argumen melalui kemungkinan (*dalil al-Jawaz*); (3) Argumen melalui rancangan (*dalil al-Inayah*). Untuk penjelasan lebih lanjut tentang rincian argumen-argumen ini lih. Mulyadi KN, *Panorama Filsafat Islam*, Mizan, Bandung, 2002. hlm. 33-36. Di tangan para Mutakallimin, Tuhan menjadi sangat *transcendent* dan eksklusif terutama pada pemikiran kalam Asy'ariyah. "pentasybihan" antara Tuhan dan manusia menjadi menjadi tidak mungkin dan karenanya sangat ketat hubungan antara manusia dangan Tuhan; Tuhan ya Tuhan, Manusia ya Manusia. Tapi pada tradisi tasawuf,

lebih menekankan dimensi batinnya sebagai penyeimbang dari disiplin yang lebih menitikberatkan pada aspek fisik. Rumi sebagai tokoh sufi yang sejak awal lebih *concern* pada segi-segi batin sudah barang tentu melihat ketiganya lebih kepada aspek metafisiknya. Sungguhpun ia tidak menafikan—meminjam bahasanya, "bentuk"nya (surah). Aspek metafisik ("makna"), dalam pandangan Rumi adalah sesuatu yang lebih penting agar supaya manusia tidak terjebak pada aspek "bentuk" (wujud yang tampak):

"Lupakanlah yang tampak,
dan masuklah ke dalam yang tidak tampak.
Disanalah kalian akan menemukan
perbendaharaan yang tiada tara"[23]

Wujud a yang tidak tampak dalam pandangan Rumi adalah Tuhan itu sendiri. Bagaimana Rumi dapat menjelaskannya? Ia mengatakan seperti yang dikutip al-Nadwi[24]

"Anda tentu tahu pena yang bergerak (menulis).
Padahal sebenarnya tanganlah yang berada di belakangnya
yang menggerakkan pena tersebut. Anda tahu. Tentu, seorang
joki yang melaju kencang, namun kadang anda tak menyadari
bahwa sebenarnya kuda yang ditunggangi itulah
yang membawa lari si joki"

Simbol-simbol pena dengan tangan, joki dengan kuda

---

seperti pada pemikiran Ibn 'Arabi, "penyamaan" sifat manusia dan sifat Tuhan berfungsi untuk proses "pergaulan" manusia dan Tuhan. Jika Tuhan mempunyai sifat *hay* (hidup), manusiapun memilikinya sehingga ia dapat mempersepsi tentang sifat Tuhan walaupun sebatas mengapresiasinya terhadap sifat hidup yang dimilikinya.

[23] Matsnawi I 683, dikutip dari William C. Chittick, *Op. Cit*. hlm. 21.

[24] Abu Hasan al-Nadwi, "Maulana Jalaluddin Rumi", terj. Adib Basri, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000, hlm. 25.

adalah menunjukkan kepada penggerak sebenarnya dan yang digerakkan. Di sini Rumi kelihatannya sedang membuat argumentasi tentang keberadaan wujud Tuhan. Akan tetapi, kata Rumi, banyak manusia yang keliru memahaminya. Setelah argumentasi ini diajukan, dalam banyak tempat ia juga menyinggung tentang "konsep" Tuhan yang berkaitan dengan zat dan sifat Tuhan. Seperti Ibn 'Arabi, Rumi menyinggung Tuhan pada level zat dan Tuhan pada level sifat. Pada level zat, Tuhan tak terdefinisikan oleh apapun dan oleh siapapun. Ia menjadi sangat transenden. Akan tetapi Tuhan juga mengejewantahkan pada "nama-nama" (sifat-sifat). Justru pada sifat-sifat Tuhan inilah manusia dapat mengenalinya melalui "bentuk" dan akibat-akibat serta perumpamaan-perumpamaan.

"Mungkinkah akal menemukan jalan berhubungan ini?
Bukankah ia terikat oleh keterpisahan dan persatuan.
Karenanya Muhammad mengingatkan kita, "jangan
sekali-kali engkau berusaha menemukan zat-Nya. "Itulah yang
dapat dipahami berkaitan dengan zat-Nya. Itulah yang nyata.
Tidak melihat pada zat." (Matsnawi, IV 3692)

"Karena kau tak dapat melihat zat, maka arahkan
penglihatanmu pada sifat-sifat. Karena kau tak mampu
melihat Yang Tanpa Arah, tataplah arah-Nya dalam setiap
penjuru arah." (Diwan, 4106)

Dari uraian di atas, nama-nama dan sifat-sifat Tuhan muncul hanya dalam konteks hubungan Tuhan dengan alam raya, dan karenanya Tuhan menjadi imanen. Sedangkan Tuhan dalam konteks dirinya sendiri, Dia, tidak memiliki sifat apa-apa, dan karenanya Ia transenden.

Penggambaran Rumi tentang Tuhan mengandung

pengertian bahwa manusia hanya dapat mengetahui-Nya melalui akibat dan perumpamaan-perumpamaan tentang-Nya. Ia mengumpamakan anak kecil yang ingin mengetahui hakikat persetubuhan dengan analogi "manisan" yang diduga akrab dengan dunia anak kecil.

Hubungannya dengan manusia, Rumi menggambarkan manusia sebagai akhir ciptaan Tuhan dan cermin Tuhan yang paling sempurna. Jika dipertanyakan: "Kenapa Tuhan menciptakan dunia ini?", maka para sufi umumnya akan mengatakan berdasarkan firman Tuhan yang termuat dalam hadis qudsi:

"Aku adalah perbendaharaan Yang Tersembunyi.
Aku ingin dikenal.
Karena kuciptakan dunia, supaya Aku dikenal."

Karena itu, salah satu tujuan diciptakannya alam adalah agar Tuhan yang digambarkan Rumi sebagai "makna" menjadi jelas (zahir). Di antara penjelasan Rumi adalah:

"Seluruh ciptaan menjadikan Tuhan dikenal, siang dan malam.
Ada yang mengetahui, banyak pula yang tidak memahami.
Tapi Dia menyatakan Diri-itu pasti. Seperti seorang pangeran
yang memerintahkan hukuman kepada rakyatnya, jika
terdengar teriakan dan jeritan, ketika itu pula perintahnya
menjadi nyata,"

Berbeda dengan pemikiran mistik lainnya dalam hal penciptaan alam, Rumi mengatakan bahwa alam tercipta semata-mata dengan motif cinta. Cinta telah meresap ke seluruh bagian alam. Dan karena itu, alam dipenuhi oleh cinta kepada penciptanya. Cinta merupakan kekuatan universal. Inilah yang menjadi penggerak alam. Di sini dapat dipahami bahwa alam

akan selalu merindukan penciptanya.

Sebagai akhir dari seluruh ciptaan, manusia dalam konteks Rumi dipandang sebagai gambaran Tuhan yang paling mendekati. Konsepnya tentang manusia tidak dapat dilepaskan dari teori evolusinya. Alam menurut Rumi, sebagaimana dikutip Mulyadi, berkembang secara perlahan dari tingkat yang rendah, mineral, melalui tumbuhan, dan hewan, sampai tingkat tertinggi, manusia. Di sini, manusia dalam alur evolusi Rumi—setidaknya dalam evolusi biologis, dipandang sebagai bentuk akhir ciptaan. Akan tetapi manusia bukanlah akhir dari evolusi. Karena Rumi, dan umumnya para sufi, mengakui adanya keberlangsungan jiwa setelah kematian. Sebagai bentuk akhir ciptaan, manusia dijadikan sebagai simbol kesempurnaan dalam penggambaran Tuhan. Dalam konteks inilah hadis Nabi yang mengatakan: "Barangsiapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya" manusia, menjadi relevan sebagai cerminan Tuhan:

Adam adalah "cermin" sifat-sifat kemuliaan. Locus
pengejewantahan ayat-ayat Tuhan."

Apa yang ada dalam dirinya adalah pantulan-Nya. Seperti air
sungai yang menyimpan rembulan." (Matsnawi, VI 3138-39)

PENUTUP

Kedalaman perenungan spiritual Rumi tidaklah mungkin tergambarkan secara utuh dan gamblang dalam tulisan ini. Bahkan sangat boleh jadi, diskripsi dalam tulisan ini justru semakin "mengkaburkan" apa yang sesungguhnya dikehendaki Rumi. Dan kekhawatiran William C. Chittick terhadap "ketersesatan" dalam memahami Rumi benar-benar

terjadi. Tapi, terus terang, apa yang telah saya tulis adalah sesungguhnya bagian dari kecintaan terhadap karya-karyanya yang, dalam beberapa hal saya “gagal” dalam menemukan makna di balik larik-larik syairnya yang misterius.

Tapi sejauh yang dapat dipahami—terutama dalam hal “trilogy Metafisika”, pertama-tama Rumi sangat menekankan nilai ketauhidan yang dipadukan dengan cinta. Hampir seluruh pembicaraan Rumi diarahkan untuk mendekati Tuhan Sang Makna dengan pengalaman Akal Universal dan bukan akal parsial. Akal universal, sayangnya, menurut pengakuan Rumi hanya diperuntukkan kepada para Nabi dan orang-orang suci. Perburuan melalui baju filsafat dan pengamatan *empirical* bagi Rumi adalah pekerjaan yang hanya akan dapat menangkap bentuk bukan di balik bentuk yang tampak. Seruannya untuk masuk ke dalam Realitas Yang Tak Tampak dan melupakan yang tampak mengindikasikan bahwa Rumi mengajak pembacanya untuk memakai alat intuisi dalam membongkar Realitas. Wujud-wujud seperti alam dan manusia, bagi Rumi adalah merupakan akibat (bentuk manifestasi) penampakan Tuhan. Karenanya, untuk dapat menemukan Realitas Yang Sesungguhnya, cukup melalui media yang tampak karena zat Tuhan bagi Rumi adalah tak tersentuh.

Bagian 4

Nalar Islam dan Radikalisme

9

NALAR ISLAM RADIKAL: DARI MANA SUMBERNYA?

Kosakata terorisme, radikalisme, ekstrimisme, jihad, perang suci, dan lain-lain, dalam dekade belakangan ini kembali menguat dan memenuhi halaman media massa setidaknya pasca meletusnya tragedi, yang oleh media disebut sebagai "Serangan Selasa" (*Tuesday Attack*) yang terjadi pada tanggal 11 September 2001. Inilah sebuah tragedi mega teror yang merontokkan gedung jangkung World Trade Center (WTC) di New York dan merusak Pentagon di Washington DC. Gedung kembar yang merupakan simbol ekonomi dunia dan Pentagon yang merupakan simbol pertahanan Amerika hancur dalam sekejap mata. Akibat aksi terror itu, seperti biasa, memunculkan beragam spekulasi, tidak hanya terhadap pelaku aksi yang hingga sekarang—setidaknya sampai tulisan ini diangkat, belum terbukti, tetapi sebagaimana kebiasaan Amerika, ia selalu mengarahkan "telunjuknya" kepada sang *master mind*, kelompok radikal Islam, Usamah bin Laden CS yang sering mereka sebut sebagai kelompok fundamentalis. Identifikasi jaringan terorisme yang sering mengarah kepada Negara-negara berbasis Islam (baca: Timur Tengah) sedikit banyak menciptakan *image* bahwa betapa Islam sering menunjukkan budaya kekerasan.

Terlepas dari kepentingan politik-ekonomi—untuk tidak mengatakan arogansi Negara Adi Kuasa, tokoh-tokoh seperti almarhum Saddam Husein dan Usamah bin Ledin yang merupakan *prototype* Muslim Timur Tengah menjadi simbol dari gerakan terorisme, setidaknya versi Amerika. Terhadap kecurigaan itu dan pada akhirnya kecurigaan itu teralamatkan kepada Islam, maka perlu dilakukan klarifikasi tentang Islam dari sudut pandang doktrin dan historisitasnya. Hal ini dimaksudkan agar tidak terjebak kepada propaganda negara Adi Kuasa dan sepak terjang politik para tokoh Islam yang belum tentu memperjuangkan aspirasi Islam yang sesungguhnya.

Ada kemungkinan implikasi lebih jauh terhadap kecurigaan yang dibangun negara Barat yaitu munculnya pandangan tentang *stereotip* Islam di kalangan luar yang memandang Islam sebagai agama yang identik dengan kekerasan (baca: terorisme). Padahal, antara Islam dan kekerasan adalah *contradicto in terminis*. Artinya, Islam secara doktriner tidak bisa disandingkan dengan kekerasan. Karena itu, kegiatan menteror, apapun bentuknya, tidaklah paralel dengan pesan-pesan keagamaan. Hubungan antara paham keagamaan dengan tindakan kekerasan dalam berbagai penelitian tidak selamanya paralel. Ada faktor-faktor lain yang lebih fundamen yang melahirkan kekerasan di lapangan dibanding dengan paham teologis tertentu. Dan paham keagamaan pun, sebagai konstruksi budaya dapat juga dibentuk oleh keadaan lain.

RADIKALISME DAN AGAMA

Memang, secara doktriner, Islam, bagi sebagian pemeluknya, dipandang sebagai sebuah sistem nilai dan ajaran yang sudah sempurna. Tetapi seperti terlihat dalam perjalanan

sejarahnya, Islam tak selalu dapat sepanjang waktu memainkan peran ideal sebagai *determinan* bagi para pemeluknya untuk memahami realitas, atau sebagai objek perubahan sosial dan kultural. Kenyataannya, disebabkan tuntutan zaman yang berubah, sering terdapat "ketegangan teologis" antara keharusan memegangi doktrin dan keinginan untuk memberikan pemahaman baru pada doktrin tersebut. Hal ini pada gilirannya tidak hanya menciptakan tantangan (*barrier*) psikologis bagi mereka yang peduli terhadap posisi Islam *vis a vis* realitas sosial, tetapi juga konflik teologis, intelektual, sosial di antara kaum Muslim secara keseluruhan (Azumardi:1996).

Dengan demikian, Islam yang mengandung doktrin atau ajaran yang bersifat universal tadi pada tingkat sosial tidak dapat menghindarkan diri dari kenyataan lain, yakni perubahan. Menurut ajaran Islam sendiri, perubahan sering dikatakan *sunnatullah*, yang merupakan salah satu sifat asasi manusia dan alam raya secara keseluruhan. Semua manusia, kelompok masyarakat, dan lingkungan hidup, mereka mengalami perubahan secara terus menerus. Di sinilah, wilayah agama sering mengalami *fait accompali*; ia didesak antara keharusan untuk terlibat dalam perubahan sosial dan budaya yang dialami oleh para pemeluknya di satu pihak, sementara di pihak lain ia dituntut untuk mempertahankan nilai "keramat" yang dikandung dalam Kitab Sucinya. Tawar menawar antara agama (Islam) sebagai sebuah sumber nilai dengan realitas sosial yang selalu berubah inilah yang pada urutannya menghasilkan nilai singkretisme sebagai akibat—meminjam bahasa Hasan Syo'ub, dialog azali manusiawi. Salah satu solusi yang dapat ditawarkan untuk meredam ketegangan itu, kata Arkoun, umat Islam harus dengan berbesar hati "mengawinkan" antara *Nalar Islami* dengan *Nalar Modern*. Yang dimaksud dengan "Nalar Islami" oleh Arkoun

kira-kira adalah semangat keagamaan dan tempat penting yang diduduki angan-angan sosial dalam masyarakat Muslim. Sedangkan "Nalar Modern" adalah rasionalitas dan sikap kritis yang memungkinkan untuk memahami agama dengan cara yang lebih mendalam dan membongkar ketertutupan dan penyelewengan atas nama keyakinan. Dengan nalar modern, kira-kira kata Arkoun, dimungkinkan dapat dengan mudah memahami pergeseran nilai-nilai yang dianggap suci berubah menjadi nilai-nilai yang *profane* (bersifat keduniaan) dan nisbi setelah masuk ke dalam ruang budaya manusia. Bertemunya pesan keilahian di dalam wadah sosio-kultural menjadikan "nilai keramat" itu sebagai sistem kebudayaan yang tidak lagi bersifat sakral atau dengan istilah Amin Abdullah, "normatif". Sebab telah terjadi pergeseran dari sesuatu yang *a-historis* milik Tuhan menjadi milik manusia yang *historis*. Ibarat mata uang logam yang memiliki dua gambar. Keduanya tak bisa dipisahkan namun mudah untuk dibedakan. Pembelaan nilai-nilai "keramat" secara buta dalam konteks gerak-gerik sosiologis seringkali dapat memunculkan pengerasan pemikiran. Sebaliknya, terlalu menjadikan buku sosiologis-empirik sebagai acuan kebenaran sebuah nilai adalah juga pengabaian terhadap nilai-nilai abadi. Pemilihan antara agama dalam pengertian wahyu Tuhan yang normatif dengan budaya yang historis, memang harus diakui sebagai pekerjaan yang memerlukan *times respons* yang panjang.

Pengerasan pemikiran yang oleh banyak orang disebut dengan gerakan sempalan (fundamentalis?), agaknya bisa jadi bermula sebagai akibat logis dari pemahaman keagamaan yang tidak seimbang antara pemegangan terhadap sakralitas wahyu dan realitas sosial yang berubah. Pengketatan terhadap sakralitas wahyu seringkali membawa kepada semangat untuk "membela" Tuhan secara *over convidence*. Pembelaan

terhaap Sang Pencipta dengan menghilangkan hak hidup si makhluk seperti peperangan suci antar pemeluk agama yang berbeda adalah ironisme yang secara kemanusiaan sulit untuk dipertanggungjawabkan. Pembelaan bentuk inilah yang oleh Nietzsce disebut dengan "moral budak" yang seluruh hidupnya dihabiskan hanya untuk *ngurusi* atau membela Tuhan. Padahal, kata Gus Dur, Tuhan tak perlu dibela". Memang, perseteruan antar agama seperti yang terjadi di beberapa Negara atau di pelosok tanah air tidaklah semata didorong oleh pandangan teologis. Pandangan teologis acapkali tidak selalu parallel dengan tindakan di lapangan. Ada banyak faktor yang berkelindan diseputar lahirnya peperangan "suci". Penampakan simbol-simbol keagamaan secara kasat mata seperti identitas pakaian dan kalimat-kalimat verbal seringkali mengecoh masyarakat bahwa seakan-akan agama berperan dan bertanggungjawab atas tragedi kemanusiaan itu.

Polarisasi kelompok agama (Islam dan Kristen) seperti yang terlihat jelas di Ambon, memang sulit untuk tidak mengatakan bahwa memang telah terjadi ketegangan antar kelompok agama. Namun, di balik penampakan fisikal itu, diduga telah terjadi kemiskinan ekonomi dan mismanajemen politik serta krisis sosial yang melatarbelakanginya. Beberapa penelitian terhadap kasus-kasus kekerasan yang diduga berbasis agama sebagaimana direkam Abdul Munir Mulkhan, tidak selalu menunjukkan hubungan paham keagamaan dengan pemberontakan. Penelitian Jackson (1990) tentang pemberontakan DI/TII tidak menemukan hubungan langsung keagamaan dan kesediaan melakukan pemberontakan, tetapi munculnya pola hubungan diadik kepentingan di luar keagamaan. Kecenderungan serupa juga ditemukan dalam penelitian Kartodirjo (1984) mengenai pemberontakan petani di Banten terhadap pemerintah

kolonial yang semuanya terpicu oleh krisis sosial dan ekonomi (A. Munir Mulkhan:117). Marjinalisasi ekonomi dan politik yang dibentuk secara struktural oleh penguasa, kata Wilson, bisa mendorong tindakan radikal di berbagai kawasan bangsa (Wilson, 1973). Tindakan kekerasan dengan demikian dapat berparalel dengan krisis sosial; kemiskinan, ketidakpuasan, kemarahan, ketidakadilan. Karenanya, ajaran seperti Marxisme membenarkan radikalisme tindakan jika penyebabnya adalah faktor-faktor di atas.

Dalam paham keagamaan Islam dalam arti aliran-aliran keagamaan yang ada, memang ada kelompok-kelompok yang memilih cara penyelesaian masalah-masalah sosial dengan agak ekstrem. Pilihan ini diyakini mereka sebagai pilihan yang tepat sesuai dengan keyakinannya dan tuntutan keadaan. Karena itu, generalisasi terhadap *prototype* Islam sebagai agama "keras" adalah gegabah kalau malah bukan konyol.

Nah, munculnya gerakan radikal dalam Islam—jika mengikuti dinamika-dialektis yang secara terus menerus berlangsung, menjadi lumrah akibat pergumulannya dengan varian kultur, pengalaman, pengetahuan, keyakinan, dan lain-lain. Menurut catatan Fazlur Rahman, munculnya gerakan radikal dalam Islam, sepanjang yang dapat direkam oleh sejarah bermula dari masuknya urusan politik ke dalam wilayah keagamaan yang untuk pertama kalinya digoncangkan oleh pergolakan-pergolakan yang terjadi selama kekhalifahan Usman dan Ali (Fazlur Rahman:118). Pada masa itu tingkat kepentingan politik kian meninggi yang pada gilirannya melahirkan aliran-aliran teologis. Proses-proses politik semacam itulah yang kemudian—dalam awal sejarah pertumbuhan umat Islam, memunculkan kaum Khawarij yang dikenal dalam sejarah sebagai golongan radikal, baik dari pandangan politik

maupun agama. Landasan doktrinal kaum Khawarij dalam melihat persoalan politik dan agama pada waktu itu ialah al-Qur'an surat al-Maidah ayat 44 yang artinya: *"Siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang diturunkan Allah adalah kafir"*. Khawarij mengambil ayat ini sebagai pengabsahan atas sikap dan semboyannya: *La Hukma Illa Allah* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah). Pada tingkat yang paling ekstrem dan radikal, sebagian kaum Khawarij sampai kepada pendapat, bahwa orang-orang yang tidak sependapat dengan mereka adalah musyrik dan karenanya harus diperangi dengan dalih atas nama hukum Allah. Fazlur Rahman mengidentifikasi kaum Khawarij ini sebagai gerakan teologi sempalan yang sangat fanatik tanpa kompromi dan selalu melancarkan perang suci (jihad?) kepada musuh-musuhnya (Fazlur Rahman, 1984).

Dalam perkembangan selanjutnya, konflik politik dan perdebatan teologis ini semakin kompleks. Disintegrasi politik dan konflik pemahaman keagamaan yang dimunculkan oleh aliran-aliran Kalam tak bisa lain, kecuali menghantarkan umat Islam ke arah disintegrasi sosial dan politik. Dan perlahan tapi pasti, umat Islam semakin terjerumus ke dalam kemunduran dan keterbelakangan. Dalam situasi kemunduran itulah kemudian Barat hadir di berbagai wilayah umat Islam, baik secara militer, kebudayaan, politik, teknologi, dan ekonomi. Di sinilah—dapat diduga terjadinya awal dari proses marjinalisasi umat Islam sehingga menjadi terbelakang dalam berbagai aspek kehidupan. Jadi, sampai di sini, ada dua sebab bagi lahirnya Islam garis keras; pertama kondisi internal umat Islam itu sendiri dan kedua, kondisi eksternal, yaitu munculnya peradaban Barat (sekuler) yang dianggap oleh Islam garis keras sebagai "biang keladi" bagi hancurnya kemunduran umat Islam. Mereka yang berpandangan seperti ini sangat antipati terhadap Barat.

TEOLOGI INKLUSIF: UPAYA MENCARI JALAN KELUAR

Sekarang ini, di mana-mana ramai dibicarakan tentang perlunya rekonstruksi pandangan keagamaan dari *eksklusifitas* menuju *inklusifitas*. Tidak hanya pada kelompok Islam, seruan para petinggi Kristen-pun sebagai agama besar tengah mengkampanyekan teologi perdamaian. Alasannya jelas; krisis global yang salah satunya dipicu oleh ketegangan antara kelompok agama. Pemegangan terhadap privatisasi kebenaran agama sering melahirkan gesekan yang serius antara mereka. Simbol-simbol keagamaan sering dijadikan alat untuk mengukur kebenaran agamanya sekaligus sebagai alat pembenar untuk menyerang pihak luar. Pada dataran sosiologis, ketika semangat keagamaan berubah menjadi "kekerasan" di lapangan, agama berubah wajah dari kedamaian menjadi kekacauan. Karena tampilan perilaku keagamaan yang menyeramkan itulah mungkin diperlukan koreksi cara pandang keagamaan yang ramah terhadap perubahan sosial yang tak bisa dihindari. Kini, imbauan perdamaian banyak dijumpai dari kalangan agamawan baik melalui seminar, kajian-kajian atau penerbitan-penerbitan buku.

Buku-buku yang relatif baru seperti yang ditulis Karen Amstrong, *History of God* (Sejarah Tuhan) menggambarkan betapa klaim keselamatan dan kebenaran yang menjadi hak privat agama-agama menjadi kurang relevan jika diletakkan dalam ruang dialog global. Amstrong menunjukkan bahwa agama selalu berkecenderungan untuk tampil dengan dua wajah; perdamaian dan peperangan. Ia ibarat pisau, dapat bermanfaat jika ia digunakan untuk mengiris daging, sayuran, dan semua yang bersifat konstruktif. Tapi ia juga dapat digunakan untuk menusuk perut manusia (destruktif). Jadi, peran pemakai

pisaulah yang menentukan apakah ia berfungsi negatif atau positif. Agama di tangan manusia menjadi sesuatu yang selalu berubah. Eksklusifitas Agama dengan "A" besar hanya milik Tuhan. Karena itu, manusia "tidak berhak" menjadi pemilik tunggal kebenaran agama. Penerjemahan Amstrong terhadap perjalanan manusia dalam mempersepsi agamanya bisa jadi sebagai bahan refleksi umat beragama bahwa kecurigaan teologis yang dapat berujung kepada "penyalahan" dan "pembenaran" pihak luar adalah kekeliruan dalam melihat sejarahnya sendiri.

Kini, dalam menanggapi krisis global yang melibatkan agama-agama, perlu upaya penerjemahan kembali doktrin-doktrin keagamaan yang dimiliki—terutama oleh agama-agama besar. Rekonstruksi pemahaman kegamaan yang dapat "beramah-tamah" dengan multikultur yang semakin menyatu tanpa batas menjadi sangat niscaya. Pertemuan antara budaya satu dengan budaya lain, --dalam era global, adalah sesuatu yang tak dapat dihindari. Penyatuan antara kebiasaan bangsa yang satu dengan bangsa yang lainpun tak ada yang bisa membendungnya. Bagaimana dengan agama? Sebagai salah satu entitas budaya, agama seringkali menjadi bahan perbincangan yang tak akan habis-habisnya bagi masyarakat dunia. Krisis kemanusiaan yang melanda beberapa Negara di dunia tidak saja difaktori oleh masalah ekonomi dan politik. Kadang-kadang, agama menjadi salah satu variabel yang melatarbelakanginya. Terlepas benar atau tidak bahwa agama menjadi pendorong bagi lahirnya tragedi kemanusiaan. Tesis Hans Kung dan Karl Josef Kuschel yang mengatakan, "*Tak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian agama*", adalah gambaran bahwa peranan agama-agama menjadi prasyarat bagi lahirnya perdamaian dunia (Hans Kung, 1999). Perwujudan perdamaian antar agama tidaklah dimaksudkan untuk menyatukan keyakinan beragama. Sebab, penyatuan

pandangan teologis hanyalah pekerjaan sia-sia. Yang perlu dimajukan adalah dimensi etis keagamaannya. Nilai-nilai yang terkandung dari keyakinan agama itulah yang harus menjadi spirit untuk ditampilkan ke dalam ruang publik. Kompromi antar agama dalam arti etik itulah yang dalam hemat penulis memerlukan "keberanian" dialog antar budaya. Pandangan keagamaan harus diarahkan kepada bagaimana umat beragama dengan seperangkat keyakinannya dapat mendorong kepada pergaulan yang bebas dari klaim privatisasi teologis.

Dalam internal Islam, gagasan pemikiran teologi "baru" seperti, "teologi pembangunan", "teologi transformative", "teologi perdamaian", teologi kiri" dan yang sejenisnya adalah bentuk-bentuk upaya pembebasan dari jarring-jaring teologi klasik yang teosentrik-idiologis. Paradigma teologi lama—dalam amatan beberapa pemikir kontemporer, terlalu mengurusi "langit" dan mengabaikan kisi-kisi antropesentrisme. Karena itu, kata Muhammad Arkoun, pencarian terhadap orisinalitas doktrin adalah sesuatu yang harus selalu dilakukan oleh umat Islam baik dalam ranah fiqh, Ushuluddin (Aqidah) atau ilmu keislaman lainnya. Usaha pencarian ini menjadi amat penting pada saat umat dihadapkan pada isu-isu baruyang belum pernah dibicarakan pada masa lalu. Problem masyarakat kontemporer seperti demokrasi, HAM, pluralisme, yang sungguhpun lahir dan besar di Barat adalah sebuah kenyataan dimana teologi sebagai yang mewakili pandangan keagamaan harus bermain di dalamnya.

Teologi Multikultural sebenarnya disemangati oleh ajaran dasar Islam yang terbuka terhadap perilaku sosiologis yang sifatnya selalu berubah. Penghargaan Islam terhadap perubahan itu sendiri sangat besar hingga disebut sebagai *sunnatullah*. Ajaran dasar inilah yang kemudian mendorong

umat Islam untuk selalu melakukan perubahan-perubahan. Kata-kata “sakti” seperti *al-Islam Shalihun li Kulli Zaman wa al-Makan* sebenarnya menuntut perbaikan terus menerus. Dan ternyata semangat ini dibuktikan oleh perjalanan sejarah umat Islam. Jika Sirah Nabawiyah yang dijadikan umat Islam sebagai acuan perubahan doktrin dalam Islam, maka betapa Rasulullah sebagai manajer Masyarakat Madani, begitu akrab dengan lingkungannya yang multikultur. Aktivitas sosial, bisnis, budaya yang dipraktikkan Nabi selalu mempertimbangkan semangat al-Qur'an yang *rahmatan lil 'alamin*. Karena itu, momentum demokrasi yang sepadan dengan *civil society*, dalam hemat penulis, perlu menghidupkan kembali pandangan dan sikap keagamaan yang ramah dengan aneka kultur.

NU SEBAGAI JANGKAR ISLAM MODERAT

Indonesia dihuni oleh penganut agama Islam moderat terbanyak di dunia, seperti NU dan Muhammadiyah. Hal ini menjadi salah satu potensi yang mampu meningkatkan posisi tawar (*bargaining power*) dengan negara lain serta dalam pentas diplomasi global. Islam Moderat Indonesia, memiliki konsep yang lebih maju sehingga memungkinkan untuk memberi kontribusi bagi perdamaian timur tengah juga konflik lain-lainnya dan isu demokratisasi di beberapa negara Muslim.

Istilah Islam Moderat sebenarnya terbawa oleh konstalasi sosial politik. Dengan demikian pembagian Islam menjadi moderat, liberal, fundamental dan ekstrim itu juga tidak lepas dari penilaian yang berbeda beda. Sebenarnya NU sendiri tidak menggunakan lebel Islam Moderat sejak awal, yang banyak di gunakan adalah Islam *Rahmatan lil Alamin* dan itu memang istilah yang ada pada Islam sendiri dan kemudian

orang menyebutnya moderat.

Karena sudah terlanjur disebut menjadi istilah, maka istilah moderat itu harus diberi batasan. Sesungguhnya Moderat itu adalah keseimbangan (*tawazun*) antara keyakinan dan toleransi, seperti bagaimana kita mempunyai keyakinan tertentu tetapi tetap mempunyai toleransi yang seimbang terhadap keyakinan yang lain. Islam yang moderat itu adalah yang natural, ilmiah dan siap untuk diaplikasikan dalam pergulatan hidup dan tentunya belum dimasuki interest-interest non agama. Pandangan terhadap Islam moderat itu mulai banyak digunakan oleh beberapa negara, karena ekstrimitas itu berakhir dengan membawa korban tanpa membawa penyelesaian.

Ekstrimitas itu tidak dimonopoli orang Islam, diluar muslim juga banyak ekstrimitas-ekstrimitas bahkan diluar agamapun yang memanfaatkan kekuatan-kekuatan yang ”raksasa”, baik dari segi politik maupun ekonomi juga dapat mengakibatkan ekstirimitas. Untuk muslim Indonesia, mayoritas umat Islam-nya moderat, karena tumbuh dari akar sejarah yang akulturasi pada proses pengislaman. Pada zaman sebelum Islam masuk ke Indonesia, agama Hindu dan Budha sudah terlebih dahulu dikenal oleh bangsa indonesia. Masuknya Islam hingga menjadi agama mayoritas, terjadi tanpa ada kekerasan dan perang itu merupakan hal yang menarik.

Kejadian itu merupakan akulturasi, sehingga menjadi Islamisasi kultural, diteruskan dengan Islam teologi dan Islam kognitif baik yang bersifat keyakinan atau sakral. Benih kekerasan dalam agama dipicu oleh faktor non agama Di Indonesia kelompok yang terbesar Islam moderat itu adalah NU dan Muhamadiyah, karena keduanya diproses melalui cara di dalam negeri (Indonesia). Apabila saat ini terdapat gerakan ekstrim yang memperkenalkan Islam dengan wajah kekerasan

itu terjadi pada era reformasi, karena sebelumnya kita tidak pernah mendengar ada bom dan bentuk-bentuk kekerasan lainnya. Dengan demikian ekstrimitas yang berwatak agama ini merupakan hal yang baru bukan orisinil dari pemikiran Islam Indonesia. Kenapa hal itu terjadi seperti di Maluku ada perang, di Bali adaBomdanlainnya.

10

GERAKAN RADIKAL ISLAM DI INDONESIA PASCA REFORMASI

Pasca robohnya rezim Orde Baru di Indonesia bermunculan gerakan-gerakan keagamaan yang dicap 'radikal' dan 'fundamentalis'. Sebut saja, Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Laskar Mujahidin, Hizbut Tahrir, Laskar Hizbullah, Front Pembela Islam Surakarta, Brigade Taliban, Laskar Santri, Laskar Jundullah, dan Laskar Allah. Tiga diantaranya cukup menonjol yaitu FPI, LAskar Jihad, dan Laskar Mujahidin.

Gelombang wacana fundamentalisme yang selalu disandingkan dengan aksi terorisme—sekurang-kurangnya—oleh media Barat, dalam kurun waktu sembilan tahun terakhir (tepatnya pasca tumbangnya rezim Orde Baru), telah menjadikan Indonesia sebagai lading pertarungan, baik pada level ide maupun aksi. Tuduhan yang mengatakan bahwa Indonesia sebagai sarang teroris, yang senukla dibantah termasuk oleh Hamzah Haz yang pada waktu itu menjadi wakil presiden, tiba-tiba sunyi ketika ratusan Bom Bali 12 Oktober 2002

bergelimpangan akibat aksi terror kelompok Imam Samudera dan kawan-kawan. Tidak hanya Bali, beberapa tempat lain di Indonesia menjadi sasaran aksi mereka. Terorisme tidak lagi menjadi wacana, ia sudah menjadi realitas sosial.

Berbagai kajian digelar untuk menjelaskan fenomena kekeraan agama tersebut di atas. Berbagai kerumitan muncul untuk menjelaskan fenomena yang bukan saja memiliki perbedaan dengan pola gerakan pada masa lalu, tetapi juga bersentuhan dnegan isu geopolitik global, seperti isu ketidakadilan politik-ekonomi Negara adi kuasa terhadap Negara-negara Islam di kawasan lain seperti Palestina, Afghanistan, Irak, dan lain-lain. Dengan perspektif demikian, Indonesia cukup diperhitungkan dalam skala global karena identitasnya sebagai negeri besar berpenduduk mayoritas muslim.

Akibat kecenderungan peradaban kontemporer itu, umat Islam Indonesia akhir-akhir ini dibingungkan oleh beberapa hal berkaitan dengan munculnya gerakan-gerakan keagamaan yang radikal. Di antaranya, *pertama*, "kebingungan epistemologis" yaitu bagaimana mendudukkan peristilahan seperti "radikalisme", "fundamentalisme", "ekstremisme", "militanisme", "jihad", dan "terorisme". Kebingungan itu semakin rumit ketika istilah tersebut menjadi adjektif (kata sifat) dari "Islam" seperti perkataan, "Islam radikal". Tragisnya, berbagai aksi terror di Indonesia baik yang diakui langsung pelakunya atau tidak, selalu menyandingkannya dengan paham "keagamaan radikal", sebuah ungkapan yang menggiring kepada pemahaman kata "radikal" menjadi negative dan pejorative. Karena itu, eksplorasiepistemik dan sosio-historis mutlak dibutuhkan untuk membedah gerakan radikalisme di Indonesia.

Kedua, gerakan-gerakan politik-kegamaan radikal di Indonesia, dalam tahapan dan sejarahnya memiliki konteks dan semangatnya sendiri. Gerakan Darul Islam (1949—1962) misalnya, sulit dipersamakan dengan kelompok Imam Samudera dan kawan-kawannya. Jauh ke belakang, di zaman kolonial Belanda, di berbagai daerah di berbagai daerah Indonesia terdapat pula gerakan-gerakan yang bersifat radikal yang bertujuan menolak tatanan politik, sosial, dan ekonomi yang dipaksakan pemerintah penjajah. Itulah yang melahirkan Perang Aceh (1873—1942), Perang Paderi (1830—1837), dan Perang Diponegoro (1825—1830).

Radikalisme mereka dianggap positif karena memperjuangkan hak-hak asasi rakyat pribumi yang tertindas oleh kaum penjajah. Sementara radikalisme pasca Orde Baru dipahami secara negative, sebagaimana ditunjukkan dua organisasi keagamaan arus utama di Indonesia, NU dan Muhammadiyah, yang menolak "cara dakwah" Front Pembela Islam (FPI) yang merepresentasikan sebagai kelompok radikal.

Ketiga, gerakan radikalisme di Indonesia akhir-akhir ini selalu disandingkan dengan agama yang dalam beberapa hal dapat mereduksi eksistensi agama itu sendiri. Agama dalam kerangka ini menjadi 'tertuduh" oleh stigma negatif radikalisme. Berbagai tafsir diajukan untuk memaknai istilah-istilah keagamaan seperti *jihad*, *harb*, *kufr*, dan istilah-istilah yang berhubungan dengan terorisme. Kata jihad misalnya diperebutkan maknanya oleh berbagai kelompok Islam yang secara umum terbelah menjadi "kelompok tekstualis". Keduanya merujuk pada bunyi teks yang sama. Meskipun tafsir agama bukanlah factor determinan lahirnya tindakan terorisme, pada kenyataannya banyak teks al-Qur'an mengilhami radikalisme dalam pengertian tindakan fisik. Sebut saja ayat al-Qur'an

surat al-Anfal (3):39 yang bunyi aslinya, *"wa qatiluhum hatta la takuna fitnah"*. Ayat ini ditafsirkan oleh Imam Samudera—dengan merujuk pada pemikiran Ibnu Katsir—sebagai ajakan untuk berperang secara fisik. Ada fakta yang tak terbantahkan bahwa pemahaman agama yang scriptural menjadi bagian dari berpikir dan bertindak secara radikal.[1] Namun demikian, jika parameter radikalisme di Indonesia hanya diasaskan pada gerakan keagamaan *an sich*, maka terdapat degradasi makna radikal yang sejatinya memiliki horizon latar belakang yang luas. Adalah tidak mungkin untuk melakukan generalisasi terhadap gerakan keagamaan yang muncul pasca Orde Baru sebagai gerakan radikal dalam maknanya yang negatif.

RADIKALISME: ISTILAH DAN KONSEP

Secara semantik, radikalisme ialah paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis.[2] Kata "radikalisme" diambil dari kata Inggris, "*radical*", maka ia bermakna "sampai ke akar-akarnya".[3] Ada juga yang menyebutkan bahwa radikalisme berasal dari kata *radix*, yang berarti akar. Orang-orang radikal adalah seseorang yang menginginkan perubahan

---

[1] Abdussalam al-Faradz dalam *booklet*nya, *al-Faridlah al-Ghaibah* (*The Neglected Duty:* Kewajiban yang Terabaikan) (1981), menyajikan sejumlah argumentasi yang lugas bagi pembenaran-pembenaran keagamaan dalam aksi-aksi muslim radikal. Dokumen itu menyebutkan di antaranya bahwa al-Qur'an dan Hadis berbicara tentang perang secara fundamental. Konsep jihad menurutnya harus diartikan secara harfiah, tidak secara alegoris. Lihat ulasan tentang konsep itu dalam Hasan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 115.

[2] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995).

[3] John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1975), 463.

terhadap situasiyang ada dengan menjebol sampai ke akar-akarnya. Dalam *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, radikalisme secara etimologis berarti aliran yang ekstrem, fundamental, atau mengakar. Dilihat dari kacamata politik, kata radikal dapat diartikan menyenangi pembersihan dan perubahan-perubahan dalam hukum dan pemerintahan. Menurut Arthur G. Gish, radikal diartikan sebagai menuju ke akar permasalahan tersebut dengan menawarkan alternative kepada *status quo*.[4] Egon Bittner mencatat bahwa terma radikalisme cenderung merujuk pada sesuatu yang bersifat revisionis atau perbaikan atas keadaan sebelumnya.[5] Jadi radikalisme bisa dipahami sebagai suatu sikap atau posisi yang mendambakan perubahan terhadap *status quo* dengan jalan menghancurkan *status quo* secara total, dan menggantinya dengan sesuatu yang baru, yang sama sekali berbeda. Biasanya cara yang digunakan bersifat revolusioner, artinya menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastic lewat kekerasan (*violence*) dan aksi-aksi ekstrem.[6]

Secara konseptual, istilah radikalisme mengalami perkembangan makna. Farish A. Noor malah menyebut telah terjadi "alihan paradigma" dan "alihan wacana" yang menyebabkan bercampuraduknya antara konsep 'radikalisme' dan 'militan'.[7] Pengertian radikalisme pertama-tama harus diletakkan secara netral-akademik seperti yang didefinisikan oleh sejarawan Sartono Kartodirjo yaitu, "gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlaku yang ditandai dengan kejengkelan moral yang kuat untuk

---

[4] Tim Penyusun, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, vol. XIV (Jakarta: Delta Pamungkas, 1997), 24.

[5] Bittner Egon, "Radicalism", *International Encyclopedia of The Social Science*, ed. W. Allen Wallis (New York: Kaka, 1980), 294.

[6] M. Amin Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung: Mizan, 1999), 132.

[7] Farish A. Noor, Ápa itu Islam Progresif?", *Ummah Online*, diakses 20 September 2004.

menentang dan bermusuhan dengan kaum yang punya hak-hak istimewa, dan yang berkuasa".[8] Karena pendefinisian sebuah konsep selalu menyertakan kemungkinan untuk berubah, maka konsep radikalisme pun demikian adanya, dan ia bisa bermakna positif dan negatif.[9]

Dalam perspektif sejarah sosial-politik bangsa-bangsa dunia, ditemukan wacana dan gerakan radikal yang, meskipun "berbahaya" bagi kelompok lain, ia disanjung dan dibanggakan. Farish A. Noor menyebutkan bahwa pada akhir abad XIX dan pertengahan abad XX gerakan nasionalis dan anti-kolonial di dunia ketiga dipimpin oleh tokoh-tokoh radikal yang hebat, berkepribadian tinggi, dan mulia. Tokoh-tokoh Asia seperti Jose Rizal di Filipina, Pridi Banomyong di Siam (yang mendirikan Universiti Thamassat), dan Nguyen Cho Thact di Vietnam. Kemudian Bung Karno dan Muhammad Hatta, juga Haji Agoes Salim di Indonesia, dan Syed Sheikh al-Hady dan Burhanuddin al-Helmy di Malaysia. Mereka semuanya boleh diatributi sebgai orang-orang radikal pada masanya.

Mengapa mereka radikal? Karena mereka berusaha untuk membebaskan Negara dan masyarakatnya dari beban hidup di bawah suatu rezim colonial yang tidak adil. Wawasan politik mereka berlandaskan pada suatu ide kebebasan yang asasi dan konsep keadilan universal. Mereka tidak berkompromi dalam perjuangan menentang *status quo* secara total sehingga mereka dianggap radikal pada masanya. Tetapi perlu diingat bahwa pada masa itu perlawanan total anti-kolonial disokong dan didukung oleh rakyat. Tokoh-tokoh ini sadar bahwa peruba-

---

[8] *Panjimas*, 13-25 Desember 2002.

[9] Mengikuti tesis Michael Foucalt (1926—1984), setiap pengetahuan, termasuk ideologi Barat, selalu menyimpan kekuasaannya sendiri; tidak ada ilmu yang steril dari kekuasaan, lihat Michael Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, ter. H.M. Mochtar Zoerni (Yogyakarta: Qalam, 2002), 129.

han dan kemerdekaan yang sempurna tidak akan dicapai selagi struktur-struktur kuasa dan relasi kuasa yang lama masih ada. Oleh karena itu focus perlawanan mereka ditunjukkan kepada sistem politik dan institusi politik colonial masa itu.

Contoh yang sama dapat ditemukan dalam perjuangan Mahatma Ghandi di India, para pemimpin nasionalis Afrika seperti Patrice Lumumba di Kongo. Dalam kerangka ini, patut pula disebut pemimpin radikal yang paling terkenal dalam abad XX yaitu Nelson Mandela di Afrika Selatan, yang bersikeras untuk tidak berdialog atau berkompromi dengan rezim Apartheid di sana sehingga ia dipenjara lebih dari 25 tahun. Apakah Nelson Mandela, Mahatma Ghandi, dan Patrice Lumumba itu individu-individu radikal yang berbahaya? Ya, tentu sekali 'berbahaya', tetapi bagi rezim tentara yang kejam, zalim, dan korup!

Kasus Amerika juga bisa disebut di sini, karena Amerika juga didirikan oleh pemimpin-pemimpin yang dahulunya dianggap radikal. George Washington, yang memberontak menentang kerajaan Inggris pada abad XVIII, juga digelari radikal oleh Raja George Inggris pada zaman itu. Malah dapat dikatakan bahwa Amerika tidak mungkin ada tanpa gerakan pro-kemerdekaan yang radikal.[10]

Dengan demikian, pandangan positif dan negative terhadap radikalisme terletak pada cara merealisasikan dan mengekspresikannya serta dasar pandang para pengamatnya. Biasanya kaum *establishment* alergi dengan isu radikalisme, berhubung kaum radikal amat gigih menuntut adanya perubahan sosial politik yang berarti pula akan sangat tajam mengoreksi kalangan *status quo*. Keinginan adanya perubahan sosial-politik masih dianggap wajar dan positif bila disalurkan melalui jalur perubahan yang benar dan tidak mengandung

[10] Noor, *Apa*..., diakses 20 September 2004.

resiko instabilitas politik dan keamanan. Dalam makna ini, radikalisme adalah wacana sosial-politik yang positif. Adapun perubahan yang cepat dan menyeluruh (revolusi) selalu diikuti oleh kekacauan politik dan anarkhi sehingga menghancurkan infrastruktur sosial-politik bangsa dan Negara yang mengalami revolusi tersebut. Dalam makna ini, radikalisme adalah sebagai pemahaman yang negative dan bahkan dapat pula dikategorikan sebagai bahaya laten ekstrim kiri ataupun kanan.

KEKERASAN DAN AGAMA

Radikalisme berbasis agama sesungguhnya fenomena yang tidak khas Indonesia, tetapi merupakan fenomena umum yang terjadi di dunia dan berbagai agama. Sejarah mencatat tahun 1999 terjadi penembakan etnis di California dan Illinois; tahun 1998 kedutaan-kedutaan Amerika di Afrika diserang, pemboman klinik aborsi di Alabama dan Georgia tahun 1997; peledakan bom pada Olimpiade Atlanta dan penghancuran kompleks perumahan militer Amerika Serikat di Dhahran Arab Saudi pada tahun 1996; penghancuran secara tragis bangunan Federal di Oklahoma City pada tahun 1999; dan peledakan World Trade Centre di New York City pada tahun 2001.

Insiden-insiden seperti ini dan serangkaian aksi radikal lainnya dikatakan Marx Juergensmeyer memiliki keterkaitan dengan ekstremis-ekstremis keagamaan Amerika—di antaranya milisi Kristen, gerakan Christian Identity, dan aktivis-aktivis Kristen anti-aborsi. Demikian pula Perancis memiliki masalah dengan aktivis muslim Algeria, Inggris dengan kaum nasionalis Katolik Irlandia, dan Jepang dengan gas beracun yang disebarkan oleh anggota-anggota sekte Hindu-Bhudis dalam kereta bawah tanah di Tokyo. India menghadapi masalah dengan separatis

Sikh dan pejuang-pejuang Kashmir, Srilanka dengan pejuang Tamil dan Singhalese, Mesir dengan para militant muslim, Aljazair dengan Front Penyelamat Islam (FIS), dan Israel dan Palestina berhadapan dengan aksi-aksi maut para ekstrimis Yahudi dan Islam.

Menurut Marx Juergensmeyer, yang lebih sering mendorong terjadinya aksi-aksi radikalisme dalam mengekspresikan keyakinan agama—kadang-kadang melalui suatu perpaduan dengan faktor-faktor lain, yang tidak jarang sebagai motivasi utama. Anggapan umum yang menyatakan bahwa telah terjadi kebangkitan kekerasan agama di seluruh dunia pada decade terakhir abad XX dibenarkan oleh mereka yang menyimpan catatan-catatan seperti ini. Waren Christopher, menyatakan bahwa aksi-aksi teroris agama dan identitas etnis menjadi 'salah satu tantangan keamanan terpenting yang dihadapi dalam kaitan dengan bangkitnya Perang Dingin.'[11] Bahkan, jauh sebelum gagasan "teologi pembebasan" (*liberation theology*) dikumandangkan di Amerika Latin dan Amerika Tengah pada decade 1960—1970-an, tradisi radikalisme dalam pengertiannya yang positif *inhern* dengan misi agama-agama Abraham (*Abrahamic religion*) seperti Nasrani, Yahudi, dan Islam.[12]

Sejak kehadirannya, agama-agama besar, seperti Islam, diakui berwatak subversive terhadap kekuasaan yang korup. Karena memang demikianlah cita-cita agama dirumuskan, yaitu untuk mengubah tata nilai lama ke dalam tata nilai baru. Itulah sebabnya, Musa, Isa, dan Muhammad Saw. dicap sebagai

[11] Marx Juergensmeyer, *Teror in The Name of God: The Global Rise of Religious Violence* (London: University of California Press, 2001), 7.

[12] Mengenai catatan sejarah paling awal tentang akar-akar fundamentalisme agama-agama besar, lihat lebih lengkap dalam Karen Amstrong, *The Battle for God* (New York: Alfred A. Knopf, 2000).

"pemberontak" oleh "kekuasaan" di mana mereka hidup. Dari beberapa kisah tentang mereka dapat disimak bagaimana Musa menjadi antagonis bagi Fir'aun yang lalim, Isa menjadi oposan bagi imperialis Byzantium, dan Muhammad Saw menjadi penghancur sendi-sendi wewenang dan wibawa bangsawan Quraisy Mekah. Para nabi yang diutus Allah berpikir dan bertindak radikal demi menghancurkan tatanan yang zalim dan lalim.[13]

Radikalisme yang ada pada ajaran agama Islam—dan agama yang lain, berawal dari visi dan wawasan sosialnya, yaitu suatu wawasan 'orde yang baru', yang menentang kesalahan dan kemungkaran 'orde yang lama' untuk tujuan melahirkan suatu orde sosial baru yang lebih berkeadilan. Bukankah dengan demikian, perjuangan para nabi, yang diantaranya melalui peperangan yang menolak kezaliman penguasa dapat disebut radikal?

Dengan demikian, tidak saja dalam Islam, agama lain—dengan semangat yang sama—memiliki tradisi sejenis, fundamentalis. Sehingga ada Judaisme Fundamentalis, Kristen fundamentalis, Hindu fundamentalis, Sikh fundamentalis, dan bahkan Konfusianisme fundamentalis.[14] Dengan demikian, fundamentalisme muslim atau radikalisme religio-politik bukanlah fenomena baru yang khas Islam. Faktor ekonomi, politik, militer, dan sosial tidak hanya berlaku di negara-negara muslim. Jeritan kesengsaraan ini terdengar umum di kalangan mayoritas Dunia Ketiga. Radikalisme religio-politik adalah fenomena yang bersifat global.

Dalam konteks radikalisme di Indonesia, sekedar

---

[13] Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, ter. E. Setiawati al-Khattab (Yogyakarta: LKiS, 1987), 35.

[14] Karen Amstrong, *Islam A Short History* (Yogyakarta: IKON TERALITERA, 2002), 193.

menyebut contoh, spirit keagamaan juga digunakan. Sebut saja kasus Kiai Kajoran yang melawan Amangkurat I (1614—1677). Gerakan ini didorong oleh pertimbangan keagamaan, yaitu menghentikan kezaliman Amengkurat I yang menginjak-injak norma-norma agama.[15]

Apakah dengan demikian agama mendorong lahirnya pemikiran dan gerakan radikal? Tentu, tetapi selalu dalam kerangka mentransformasikan dari nilai-nilai yang "anti-kemanusiaan" kepada nilai-nilai baru yang "pro-kemanusiaan".

Ziaul Haque mengatakan:

> *"Seorang nabi revolusioner, memadukan dua peran: peran sebagai seorang nabi yang menerima wahyu Ilahi dan dibimbing oleh kebenaran ilahiyah; dan peran seorang revolusioner atau seorang pemberontak yang membawa perubahan-perubahan radikal dalam tatanan sosial yang sudah usang dan mentransformasikannya ke model-model dan pola-pola perilaku, pemikiran, emosi dan moral manusia yang sesuai dengan kebenaran wahyu. Jadi wahyu atau agama adalah revolusi dan revolusi adalah agama".*[16]

Pengertian radikal dengan spirit keagamaan akan bermakna positif ketika diletakkan dalam kerangka melawan ketidakadilan dan berkehendak merubah tatanan seperti yang dilakukan oleh para nabi. Agama menyediakan perangkat doktrin untuk itu.persoalan radikalisme berwajah negative akan muncul ketika "metode perlawanan" mulai dipilih. Jadi, aksi kekerasan yang diduga lahir dari cara berpikir radikal, tidak bisa lagi dirunut secara linier dengan doktrin-doktrin agama.

---

[15] Lihat *Laporan Panjimas*, 13-25 Desember 2002.

[16] Haque, *Wahyu...*, 5.

RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA

Spirit radikalisme yang didorong oleh teks-teks agama, sejauh bertujuan positif dan tidak menghancurkan sendi-sendi kemanusiaan, akan terjadi di mana saja ketika ada syarat-syarat sosial politik dan ekonomi mengandaikannya. Keragaman etnik dan agama saja bukan penyebab konflik sosial. Konflik sosial muncul manakala dalam suatu masyarakat timbul keresahan karena terdapat ketidakadilan dalam; (1) pembagian sumber daya ekonomi, dan (2) partisipasi dalam pengambilan keputusan. Kedua hal tersebut dapat menyatukan sentimen-sentimen etnisitas dan agama. Dan ketika menggumpal, pecahlah konflik dari terpendamnya akumulasi kebencian dari kelompok yang merasa diperlakukan tidak adil kepada pihak yang dianggap bertanggung jawab.[17]

Sejauh melibatkan politik dan agama yang menggiring kepada isu ‘negara Islam’ yang dalam hal-hal tertentu memicu pemikiran dan gerakan radikal, dalam sejarah Indonesia. Menurut Sarpudin H.A.,[18] dikenal empat diskursus penting.[19]

Pertama, polemik akhir tahun 1930-an antara Soekarno dan A. Muchlas (nama samaran M. Natsir). Polemik itu merupakan kelanjutan dari polemic sebelumnya tentang kebangsaan Indonesia antara Soekarno, H. Agus Salim (tokoh Sarikat Islam), A. Hasan (guru Persatuan Islam), dan Is (nama samaran dari tokoh Masyumi, M. Natsir), dari tahun 1925. polemik itu membicarakan seputar identitas kebangsaan pascamerdeka. Di situ terjadi pertarungan wacana bagaimana

---

[17] Azumardi Azra, et.al., “Sistem Siaga Dini untuk Kerusuhan Sosial”, *Laporan Penelitian* (Jakarta: Litbang Depag dan PPIM-IAIN Jakarta), 9—10.

[18] Lihat Saripudin HA (peny.) *Negara Sekuler, Sebuah polemic* (Jakarta: PT Abadi, 2000), xi—xvi.

[19] Dalam amatan penulis, di antara empat faktor itu, hanya dua pertama yang relevan untuk kebutuhan kajian ini.

menempatkan agama dalam Negara.

Kedua, perbincangan dalam siding-sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), tanggal 28 Mei s.d. 1 Juni 1945, 10-17 Juli 1945, dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 18—22 Agustus 1945, dalam rangka penyusunan dan pengesahan Undang-Undang Dasar 1945. delegasi Islam memajukan Islam sebagai dasar Negara, sedangkan kalangan nasionalis menghendaki Negara yang netral. Konfrontasi dua kubu itu diselesaikan dengan jalan memasukkan Piagam Jakarta (yang memuat tujuh kata "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya"). Tetapi dalam siding PPKI pada tanggal 18 Agustus 1945, tujuh kata itu dihapus.[20] Selanjutnya, isu tentang Piagam Jakarta terus hidup dalam benak umat Islam hingga saat ini.[21]

Dalam amatan Martin Van Bruinessen, akar-akar munculnya gerakan radikal di Indonesia ada dua, *pertama*, dari gerakan politik muslim "pribumi" seperti Darul Islam dan Masyumi,[22] dan *kedua*, dari jaringan Islam tradisional:

"The roots of most present Muslim radical groups in Indonesia

[20] Menurut Jajang Jahroni, penghapusan Piagam Jakarta dalam teks dasar Negara itu merupakan kekecewaan pertama umat Islam yang kemudian hari memicu gerakan DI/TII Kartosuwiryo. Lihat Jajang Jahroni, "Fundamentalisme dan Munculnya Islam Politik di Indonesia", *Makalah* disampaikan di IIT Jakarta, 26 Nopember 2002.

[21] Setidaknya, dalam catatan sejarah bangsa, sudah empat kali perdebatanalot dan sengit mengenai kembalinya Piagam Jakarta terjadi, yakni: (1) saat siding BPUPKI-PPKI tahun 1945, (2) saat siding Majelis Konstituante 1956—1959, (3) saat sidang MPRS tahun 1966—1968, dan (4) meski tidak sealot sidang sebelumnya, saat sidang Tahunan MPR tanggal 7—18 Agustus 2000 dan sidang Tahunan MPR yang berlangsung tanggal 1—10 Agustus 2002.

[22] Menurut Dawam Raharjo, Darul Islam adalah kelompok muslim yang menghendaki negara Islam dengan jalan "revolusi", sedangkan Masyumi lebih memilik jalan-jalan demokrasi. Lihat *Panjimas*, 13-25 Desember 2002.

can be traced to two relatively "indigenous" Muslim political movements, the Darul Islam movement and the Masyumi party, and to a number of more recent transnational Islamic networks."[23]

Jamhari, dalam salah satu tulisannya, "*Mapping Radical Islam in Indonesia*" mengamini tesis Martin. Menurutnya, kehadiran kelompok Islam radikal dipicu oleh dua sebab utama. *Pertama*, karena isu politik local seperti, kegagalan politik rezim berkuasa (*political failures in the ragime*), marjinalisasi politik (*political marginalization*), dan lain-lain. *Kedua,* adanya solidaritas antarmuslim di dunia.[24]

Untuk faktor yang kedua, solidaritas dunia Islam kepada gerakan islamisme, menurut Oliver Roy, terjebak pada "emosi keagamaan", karena secara empiric, gerakan-gerakan radikal di dunia Islam tidak selalu didasarkan pada ideologi semata, melainkan karena konteks geostrategis dunia Islam. Dalam kerangka ini, islamisme, masih menurut Roy, belum berubah secara mendasar. Islamisme didominasi oleh strategi negara, bukan oleh gerakan ideologis maupun internasional. Sebagai contoh, konflik di Afganistan pasca penarikan Uni Soviet tahun 1989, lebih dipicu

---

[23] Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", *Makalah* ditulis untuk the international colloquium "L'Islam politique a l'aube du XXIeme siecle di Teheran 28-29 Oktober 2001. untuk meyakinkan pembaca, Martin dalam makalahnya menyambut beberapa hasil penelitian lain: Martin van Bruinessen, "Islamic state or state Islam? Fifty years of state-Islam relations in Indonesia", in *Indonesia am Ende des 20. Jahrhunderts*, ed. Ingrid Wessel (Hamburg: Abera-Verlag, 1996), 19-34. Dan Robert W. Hefner, *Civil Islam, Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000). For the first decades of the Republic, Boland's account remains an important source. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

[24] Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia", *Jurnal Studia Islamika,* 3 (2003), 9.

oleh persoalan etnis dan kesukuan ketimbang ideologis.[25]

Pada skala local, gerakan Islam radikal di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari isu "Negara-bangsa" dan itu berarti memiliki kesinambungan wacana antara gerakan pada awal kemerdekaan dan kontemporer, yaitu *common platform*, negara Islam. Meskipun harus dicatat bahwa ada variabel-variabel lain yang membedakan keduanya.[26] Pergerakan Islam menemukan momentumnya terutama ketika Orde Baru tumbang. Kemunculan kelompok-kelompok radikal Islam sejatinya telah dimulai sejak berubahnya kebijakan negara pada dasawarsa 1980-an; dari peminggiranIslam ke akomodasi Islam. Momentum kejatuhan penguasa Orde Baru, yang disinyalir sebagai akibat dari perlakuannya terhadap umat Islam pada masa-masa awal dengan kebijakan depolitisasinya, adalah alasan yang gamblang bagi lahirnya gerakan-gerakan yang oleh William Liddle disebut sebagai gerakan "Islam Skripturalis".[27] Liddle menyebutkan tiga faktor kelahiran mereka; (1) lebih mudah diterimanya ajaran-ajaran kaum skripturalis oleh kebanyakan orang Indonesia, (2) kemungkinan aliansi politik antara kaum skripturalis dengan kelompok-kelompok sosial lain yang sedang tumbuh, (3) nafsu besar politisi ambisius untuk membangun basis massa.[28]

---

[25] Oliver Roy, *The Failure of Polical Islam*, ter. Harimurti dan Komaruddin SF (Jakarta: Serambi, 1996), 134.

[26] Di antara variabel lain adalah, jika pada masa awal kemerdekaan belum ditemukan isu semacam kapitalisme, globalisme bahkan Amerikanisme, sedangkan pada masa kontemporer, isu itu hanya terlihat di permukaan.

[27] Gaya kepemimpinan politik Orde Baru di bawah Soeharto, dalam hubungannya dengan Islammengalami metamorfosis, yaitu bersifat antagonostik (1966—1981), resiprokal-kritis (1982—1985), dan akomodatif sejak tahun 1985. lihat penjelasan yang agak luas dalam Affan Gaffar, "Islam dan Politik dalam Era Orde Baru: Menceri bentuk dan artikulai yang tepat", *Jurnal Ulumul Qur'an*, 2 (1993), 22-4.

[28] R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Maa Orde Baru", dalam *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward (Bandung: Mizan, 1999), 304.

Selain karena faktor kekecewaan gerakan Islam pada Orde Baru, Khamami menambahkan pemicu baru antara lain, kegagalan ideologi nasionalisme secular yang berasal dari Barat, sekaligus bobroknya sistem politik dan ekonomi Indonesia. Lebih luas, potret gerakan radikal Islam di Indonesia dapat dirujuk secara umum pada latar belakang kebangkitan Islam yang menurut Esposito dapat didorong oleh tiga hal; (1) adanya krisis identitas yang menimbulkan ketidakpercayaan, kekecewaan, dan kehilangan rasa harga diri, (2) kecewa dengan Barat dan kegagalan pemerintah untuk bereaksi secara cukup akan kebutuhan-kebutuhan politik dan sosio ekonomi masyarakat, dan (3) tampilnya kembali rasa harga diri dan kesadaran akan kekuatan sendiri akibat sukses militer (Arab-Israel) dan ekonomi (embargo minyak) pada tahun 1973.[29]

Apa yang sesungguhnya tengah diperjuangkan gerakan Islam radikal yang muncul pasca-Orde Baru? Di luar kelompok pelaku Bom Bali—yang diakui oleh Habib Riziq Shihab—sebagai 'kelompok lain', gerakan-gerakan ini ternyata memiliki pandangan dan pola yang tidak seragam meskipun dapat pula ditemukan sisi-sisi persamaannya.[30] Ada beberapa gerakan

[29] John L. Esposito, *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 14.

[30] Secara politik keagamaan mereka hamper bersepakat bahwa hubungan agama dan politik tidak bisa dipisahkan yang kemudian mendorong terhadap gagasan "formalisasi syariat". Mereka biasanya digolongkan sebagai kelompok konservatif yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan Negara, karena menurut mereka Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. Kelompok ini terdiri dari; (1) tradisionalis, yaitu mereka yang tetap mempertahankan tradisi dan praktik dan pemikiran politik Islam klasik/pertengahan seperti Rasyid Ridha dan (2) fundamentalis, yakni mereka yang ingin melaksanakan reformasi system sosial dengan kembali kepada ajaran Islam secara total dan menolak system yang dibuat manusia, seperti Sayyid Qutb, Maududi, dan Hasan Turabi. Pada pola gerakan, gerakan radikal Indonesia, ada yang memilih pada jalur politik dan yang lain cultural. Jamhari menyebutnya sebagai, "*radicalism as a political movements*" dan "*radicalism as a cultural movements*".

Islam radikal yang semarak pasca-Rezim Soeharto yang bisa disebut di sini; Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin (MM), Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia)PPMI), Ikhwanul Muslimin, Himpunan Mahasiswa Antar Kampus (Hammas Indonesia), dan Gerakan Tarbiyah. Memasukkan ketujuh organisasi itu ke dalam kelompok radikal mengacu pada batasan radikal sebagai kelompok yang memilikikecenderungan menghadapi persoalan dengan radikal.[31]

Jika kembali kepada latar belakang lahirnya gerakan radikal di Indonesia utamanya pasca-Orde Baru berupa isu-isu politik local dan jaringan solidaritas transnasional, maka isu yang dikembangkan antara lain bagaimana merebut secara politik dan cultural gagasan "Islam kafah' melalui tema 'negara syari'ah'. Terhadap tema itu, banyak argumentasi yang diajukan baik argumentasi sosio-historis umat Islam di Indonesia, yaitu bagaimana sejarah awalnya Indonesia direbut dan dibangun maupun argumentasi teologis yang merujuk kepada teks-teks Kitab Suci. Kejatuhan Soeharto adalah momentum emas untuk memuluskan 'cita-cita besar' itu. Saying, gagasan formalisasi syariat tidak didukung oleh Islam arus utama di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah. Meskipun *platform* mereka dalam konteks pembicaraan 'negara-bangsa' hamper sama, pada aktualitas gerakannya memiliki aksentuasi yang berbeda. Misalnya, FPI lebih sering melakukan gerakan "pembasmian"

---

[31] Demi menyingkat tulisan ini, tidak akan ditulis secara panjang lebar tentang profil ketujuh gerakan ini. Beberapa hasil penelitian tentang profil gerakan ini dapat dibaca di: (1) "Radikalisme agama (FPI, FKAWJ, MMI, dan HAMMAS) dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta" oleh tim peneliti Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta, (2) Martin van Bruinessen, "*Genealogis of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia*".

penyakit sosial seperti rumah-rumah pelacuran, tempat-tempat judi, dan kafe-kafe maksiat, seperti di negeri-negeri muslimlainnya, gerakan radikal Islam di Indonesia selalu merespons isu-isu internasional seperti Palestina, Afghanistan, Irak dan lain-lain. Respons seperti ini sudah lama dilakuakan oleh Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang kemudian melahirkan organisasi semacam KISDI.

Penggunaan isu-isu internasional oleh organisasi semacam DDII tidak saja sebagai respon solidaritas sesma muslim, tetapi, dalam konteks DDII, mereka secara politik domestik tengah "dikucilkan" oleh rezim berkuasa. Posisi politik DDII dan juga berarti KISDI sangatlah jelas, yaitu memisahkan dengan tegas antara Islam dengan Barat, terutama respons mereka terhadap isu Palestina. Hingga kini, isu Palestina masih menjadi pemicu terhadap lahirnya gerakan anti-Barat dari kalangan "islamis-konservatif".

CATATAN AKHIR

Radikalisme dalam Islam di Indonesia yang muncul sebagai reaksi terhadap segala bentuk tatanan yang dinilai menyimpang dari nilai-nilai Islam, sebagai perjuangan untuk penegakan nilai-nilai dan ajaran Islam, melawan hegemoni dan penindasan, mendorong kita untuk menyikapi gerakan-gerakan tersebut secara hati-hati. Pada beberapa kasus, agaknya dapat ditoleransi sejauh tindakan-tindakan yang mereka lakukan tidak menggunakan pola-pola kekerasan, meskipun cara yang paling damai, maslahat dan konstitusional harus menempati prioritas pertama sehingga sebisa mungkin terhindar dari upaya "melenyapkan kekerasan dengan kekerasan" atau "menghalalkan segala cara dalam mencapai tujuan". Sebab, dalam Islam tidak

dikenal pola menghalalkan kekerasan terhadap siapapun dan dalam bentuk apapun yang membahayakan perdamaian hidup manusia di muka bumi ini. Sudah sejak lama diketahui bahwa Islam adalah *rahmah li l-'alamin* yang seharusnya menjadi dasar bagi setiap kelompok muslim untuk bersikap dan bertindak di manapun dan kapanpun.

Dalam masa transisi di Indonesia, memperdebatkan kembali tentang ideologi bangsa tengah menjadi fakta. Demokrasi misalnya, sedang diperebutkan, begitu juga Islam. Ada ongkos sosial dan politik yang harus dibayar untuk itu. Enam tahun pasca-jatuhnya Soeharto, berbagai kilatan isu menerpa Indonesia, ada pergeseran cara berpolitik bahkan cara beragama umat Muslim Indonesia. Arus deras demokratisasi direspons secara beragam. Tidak hanya isu demokrasi sebagai fakta politik, aspek lain seperti ekonomi pasar bebas, militer, teknologi, dan globalisme ikut merubah tatanan politik bahkan agama.

Islam Indonesia, yang dulu ber-*trade mark* moderat kini—dengan tampilnya gerakan-gerakan radikal tiba-tiba mendapat citra negatif. Pencitraan itu lantas dibantah, tetapi pada saat yang sama, masyarakat sipil yang tak berdosa menjadi korban akibat ulah para *bomber* yang berdalih atas nama Tuhan.

11

ISLAM POLITIK DI INDONESIA: ANTARA CITA DAN FAKTA

Setiap kali membicarakan hubungan agama dan politik, setiap kali pula ditemukan semacam ambiguitas—kalau malah bukan—absurditas di dalamnya. Kesan ini timbul karena hubungan agama dan politik tidak terlalu jelas secara eksplisit disebut dalam al-Qur'an. Ketidakjelasan inilah yang kemudian memunculkan beragam pendapat di kalangan umat Islam. Secara garis besar, dalam perkembangannya yang modern, dalam amatan Bahtiar Effendi,[1] ada dua spektrum pemikiran politik Islam yang berbeda dimana keduanya tetap meniadakan Islam sebagai nilai yang dapat mengatur segala aspek kehidupan manusia. *Pertama,* kalangan Islam yang beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar Negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang bangsa-negara (*nation-state*) bertentangan dengan konsep

[1] Lih. "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik" dalam pengantar buku Din Syamsudin, *Islam dan Politik*, Logos, Jakarta, 2001, h. xiv & vv.

umat yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa, sementara mengikuti konsep *syura* (musyawarah), aplikasi itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam gagasan politik moderndewasa ini. Karenanya, sistem politik modern bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Sedangkan spektrum yang *kedua* berpendapat bahwa Islam tidak pernah meletakkan suatu pola baku tentang teori negara atau sistem politik yang harus dijalankan oleh umatnya.

Pesan-pesan Kitab Suci yang seringkali "disakralkan" oleh umatnya sendiri—terutama yang menyangkut ayat-ayat politik—satu sisi menjadi sumber justifikasi bagi umat Islam dalam mempraktekkan aktivitas politik. Tetapi dalam hal yang sama justru karena pandangan keagamaan yang multitafsir itu tidak sedikit yang membawa kepada "kebingungan". Pada akhirnya—karena alasan keagamaan—perpecahan di antara umat Islam tidak dapat dihindari. Akar perpecahan itu sesungguhnya telah dimulai sejak pasca wafatnya Nabi. Lihatlah misalnya golongan Sunni yang sudah membicarakan tentang suksesi kepemimpinan (siapa yang berhak menggantikan Nabi?). Padahal Nabi baru saja wafat dan belum dikuburkan. Atau klaim Syi'ah yang mengatakan bahwa Ali bin Abi Thalib adalah orang yang paling layak menggantikannya. Bahkan kalangan Sunni bersepakat untuk membatasi "gerak politik" kabilah lainnya dengan merumuskan "kata-kata pagar betis", *al-aimatu min Quraisy* (para pemimpin yang pantas hanyalah dari kalangan Quraisy). Kisruh politik yang terjadi pasca wafatnya Nabi pada mulanya belum dilarikan kepada klaim-klaim teologis. Akan tetapi, lambat laun, karena perkembangan pengetahuan keagamaan di kalangan sahabat dan para pengikutnya, lantas soal politik itu sekaligus menjadi urusan agama.

Maka disebutlah bahwa perbedaan pendapat—dalam

hal ini soal-soal agama dan politik, terutama yang menganggap bahwa agama, dalam hal ini teks al-Qur'an, juga mengatur urusan politik. Dan—dengan anggapan seperti itu—politik merupakan urusan agama. Memasukkan urusan politik ke dalam agama dan atau sebaliknya, dengan demikian, menjadi abash. Alasan yang bersifat hermeneutis misalnya dapat diajukan dengan mengatakan bahwa bahasa Tuhan yang bersifat sakral tidak mungkin terjabarkan secara utuh di tangan manusia yang terperangkap oleh ruang dan waktu. Karenanya, pesan ketuhanan yang menyangkut urusan politik, meskipun samar-samar, haruslah ditafsir sendiri. Argumentasi lain dapat diajukan misalnya dengan mengatakan bahwa narasi al-Qur'an tidak mudah dihidupkan apa adanya kecuali peran mediasi dari masyarakat penafsir. Hal ini memang menjadi problem sendiri dan sepenuhnya menjadi masalah hermeneutika.

Akan tetapi, dari nalar seperti itu ada persoalan yang sering muncul yaitu, apakah dalam urusan-urusan empirik kemanusiaan seperti menyatukan pandangan politik—karena alasan berlindung di balik retorika fitrah perbedaan—lantas umat Islam tidak dapat "meluruskan shaf" dan "merapatkan barisan"? Dan apakah juga karena hasil pembelajaran terhadap sejarah politik Islam pada masa lalu—utamanya pasca wafatnya Nabi Saw—lantas kalangan Islam masa kini tidak mampu mendekonstruksi konsep-konsep dasar politiknya dan sejarahnya yang selalu diwarnai oleh perdebatan? Serta apakah perbedaan pada aras idealisme konsep menjadi faktor dominan terhadap "pecahnya" kelompok Islam politik?

Kenapa pertanyaan seperti itu layak diajukan? Karena dalam sejarah perpolitikan bangsa kita, peran umat Islam belumlah secara signifikan dapat menterjemahkan nilai-nilai doktrin yang agung itu dalam ranah politik yang lebih konkrit.

Islam sebagai pembebas misalnya, belum beroperasi secara signifikan. Lihat saja bagaimana umat Islam yang masih relatif bodoh dan miskin yang, tentu saja bertolak belakang dari makna Islam yang membebaskan. Yang ironis dan yang sering terjadi adalah justru sebaliknya. Idiom agama yang sering dipinjam oleh para politikus seringkali hanya diperankan sebagai alat penarik gerbong umat yang artifisial. Pengusungan tema syari'at Islam yang pada tiga tahun lalu kembali mencuat, jangan-jangan hanya sebatas menarik simpati politik. Atau, jikapun benar menjadi perjuangan yang tulus, bukankah tema itu tidak terlalu menguntungkan banyak pihak. Secara normatif, gagasan syariat Islam memang menjanjikan. Tetapi kita selalu mengalami kesulitan dalam implementasinya. Dan—lagi-lagi—karena konseptualisasi syari'at yang memang sangat terbuka, tidak banyak hasil empirik yang dapat dipetik dari diskusi tentang tema seperti itu. Memang, dari segi kebebasan mengekspresikan pendapat, kita dapat menikmatinya. Tetapi apa yang bisa diraih oleh umat Islam secara keseluruhan?

Cita-cita Islam yang "*rahmatan lil 'alamin*" dalamkonteks Indonesia yang plural harus diakui mengalami kesulitan untuk diimplementasikan. Konsep "*ukhuwah basyariyah*" (persaudaraan kemanusiaan) yang sering diusung organisasi keagamaan terbesar di Indonesia seperti NU—sebagai penerjemah dari etika Islam yang universal—setidaknya belum mendapat hasil yang memuaskan pada aras publik. Jangankan untuk sampai kepada prestasi "*ukhuwah basyariyah*", potret "*ukhuwah islamiyah*" yang menjadi *trade mark* internal Islam—utamanya dalam pergaulan jagat politik—belumlah menemukan sejarahnya yang gemilang. Bahkan, sampai kini, kita masih berkutat pada tarik-menarik kepentingan yang—sekali lagi—artifisial. Lantas adakah "*ukhuwah islamiyah*" dalam ruang politik?

Khusus bagi internal umat Islam, ada pertanyaan kritis yang sampai sekarang masih relevan untuk diajukan yaitu, apakah karena konsep Islam yang menghargai perbedaan pendapat lantas—karena retorika konsep itu—umat Islam sulit disatukan pandangan politiknya? Padahal, "keseragaman" visi dan misi politik adalah modal terbesar untuk membangun aliansi strategis (bukan idiologis) untuk mencapai tujuan. Pendapat ini tidaklah dimaksudkan untuk membangun sekterianisme yang tentu saja sedikit berseberangan dengan spirit demokrasi yang sekarang sedang menggeliat di Indonesia. Tetapi lebih di dasarkan atas semangat kebersamaan yang telah lama diabaikan oleh kalangan Islam. Sebagai i'tibar politik, kita bisa belajar dari sejarah perjuangan kalangan Islam yang selalu menuai kekalahan dalam perolehan suara dari pemilu ke pemilu.

Barisan "Islam politik" dalam sejarahnya belum pernah menorehkan kemenangan dibandingkan dengan—sebut saja—barisan nasionalis. Pada Pemilu tahun 1955 yang diklaim paling demokratis, partai Islam hanya memperoleh 43,5%. Pemilu 1971 partai Islam (NU, Parmusi, PSII, dan Perti) secara total hanya meraih 27,1%. Pada Pemilu 1977—setelah fusi tahun 1973—perolehan suara kelompok Islam lewat PPP hanya 29,3%. Bahkan pasca tumbangnya rezim Orde Baru dimana kalangan Islam bebas mengekspresikan kehendak politiknya setelah disumbat hampir tiga puluh tahun oleh Orba, kalangan Islam secara total (setelah ditambah PKB dan PAN) hanya memperoleh 37,5%.

Dengan melihat data perolehan kemenangan kalangan Islam di atas, maka pertanyaan yang muncul adalah, kenapa jumlah umat Islam yang mayoritas tidak dapat tercerminkan melalui aspirasi politiknya? Tentu banyak alternatif jawaban atas pertanyaan itu. Salah satunya yang diberikan oleh seorang

Indonesianis Allan Samson dalam salah satu tulisannya yang berjudul *"Conception of Politic, Power, and Idiology in Contemporary Indonesian Islam"*. Dalam tulisannya itu—dengan mengajukan teori trikotomi; *fundamentalis, reformis,* dan *akomodasionis*—ia mengatakan bahwa penyebab kekalahan kalangan Islam adalah karena terjadinya perbedaan-perbedaan di kalangan Islam (baca; para aktivis Islam) dalam merespons realitas politik dengan wawasan keislaman yang beragam.

Terlepas dari setuju atau tidak terhadap pandangan Samson. Citra "Islam politik" yang dikesankan Samson di atas, sekaligus menjadi bahan refleksi bagi perjuangan "Islam politik" di Indonesia yang selama ini lebih menampilkan 'identitas Islam' daripada nilai universalitas Islam. Perwujudan 'Islam politik' di Indonesia lebih senang menunjukkan 'merk Islam' daripada isinya. 'Islam lipstik' kelihatannya lebih menarik dari 'Islam garam' dan banyak ungkapan lain yang menunjukkan bahwa betapa keindahan narasi dan pesan Islam yang terekam dalam Kitab Sucinya belum tercermin secara baik dalam perjuangan politik.

Orang-orang Islam yang memperjuangkan agamanya dalam ranah politik malah seringkali terbawa oleh arus permainan politik yang acapkali justru mereduksi cita-cita luhur agama. Nilai-nilai agama yang dianggap memiliki kebenaran melampaui batas ruang dan waktu ternyata dalam prakteknya sering "dikebiri" dan *interest* politik yang profane. Urusan keduniaan seperti perebutan kekuasaan politik dianggap lebih penting melebihi dari cita-cita agama seperti memperjuangkan keadilan, kesetaraan, kedamaian, kesejahteraan dan lain-lain.

Maka tidak heran jika ada anggapan yang skeptis terhadap perjuangan para politikus yang membawa-bawa idiom-idiom keagamaan dalam politik praktis. Sebab yang sering terjadi

adalah “penggadaian” agama untuk kepentingan politiknya. Kesadaran moral agama para politikus acapkali terkikis oleh praktek politik yang pragmatis. Tidak sedikit kebijakan politik nasional yang didasarkan bukan atas pertimbangan moral dan kepentingan rakyat. Yang sering terjadi malah pertimbangan kepentingan partai dan segelintir elit politik. Seakan-akan Indonesia ini adalah milik partai politik dan para elitnya.

PERBEDAAN PANDANGAN; UNTUK APA?

Berbeda pendapat, baik dalam Islam maupun dalam sistem demokrasi, baik pada tingkat konsep maupun aksi, merupakan keniscayaan yang diakui oleh kedua sistem nilai itu. Kesamaan pengakuan inilah yang kemudian oleh banyak orang disebut bahwa Islam *compatible* dengan sistem demokrasi. Dalam aras ini—secara normatif—tentu saja melapangkan jalan demokrasi. Akan tetapi, demokrasi “cap” apa yang cocok bagi kultur masyarakat Islam di Indonesia adalah soal yang cukup rumit juga. Kerana tidak mungkin kita impor demokrasi yang memiliki warna kultur yang berbeda. Karenanya, Islam dan demokrasi, khususnya bagi penerapannya di Indonesia masih mengalami “proses menjadi” dan masih mencari bentuknya yang pas.

Dalam Islam sendiri, perbedaan pendapat adalah sebuah keniscayaan. Bahkan dalam sebuah hadis—terlepas dalam posisinya yang *dhaif* (lemah) atau *shahih* (kuat)—dinyatakan sebagai rahmat. Sebuah pengakuan teologis yang melegakan khususnya bagi mereka yang “biasa” berbeda pendapat. Pada bagian lain juga disebutkan bahwa “suatu saat nanti umatku akan terpecah menjadi tujuh puluh dua (ada yang menyebut tujuh puluh tiga) golongan, semuanya tergolong sesat, kecuali

satu golongan yang selamat". Sekali lagi—lepas dari validitas sebuah hadis--, kita masih sering menjumpai para dai dan khatib jumat menyampaikan pesan ini kepada jamaahnya. Maka, kebiasaan berbeda pendapat dan atau berpacu untuk merebut "satu golongan" yang dianggap selamat seringkali tidak memperdulikan implikasi sosiologis yang terjadi dalam masyarakat akar rumput—untuk tidak menyebut pada stabilitas umat secara keseluruhan. Sebagai contoh, dengan hadirnya berbagai partai politik berbasis Islam, sejak pemilu 1955 hingga nanti pada pemilu berikutnya, pengharapan apa yang bisa diraih oleh umat Islam?

Kebutuhan dasar umat Islam seperti pendidikan, kesejahteraan yang layak, hak-hak politik dan ekonomi yang setara tidak pernah terwujud justru di tengah-tengah "kekayaan" wacana Islam yang setiap saat dapat diramaikan. Pengalaman "masyarakat Madinah" yang sering dinisbatkan sebagai sampel masyarakat demokratis[2] oleh sebagian kalangan[3] dimana otoritas Nabi sebagai penerima wahyu menjadi *leader* malah dianggap lebih baik justru ketika perbedaan pandangan

---

[2] Dalam pandangan penulis, tidak tepat jika pengalaman masyarakat madinah paralel dengan prinsip-prinsip dasar demokrasi yang dikembangkan Barat. Dalam kepemimpinan Nabi, hampir semua persoalan terpusat kepada otoritas Nabi dengan atau tanpa melalui musyawarah. Sebab Nabi, sebagai wakil Tuhan yang menerima wahyu tidak perlu mendapat konfirmasi dengan yang lainnya. Yang menarik adalah gaya "otoriterianisme" Nabi dapat diterima oleh masyarakatnya. Di sini kita dapat mengatakan bahwa tidak setiap model sentralitas kekuasaan mempunyai implikasi buruk. Juga sebaliknya, tidak semua sistem demokrasi yang mensyaratkan atas musyawarah itu baik.

[3] Dalam diskursus Islam, Robert N Bellah terutama dalam bukunya *Beyond Belief* (1976) adalah pemikir yang sering mengatakan bahwa "masyarakat madinah" adalah percontohan bagi pengembangan demokratisasi dan *civil society*. Di Indonesia, jalan pikiran Bellah sering dikutip oleh Nurcholish Madjid yang sering mengatakan bahwa Islam, baik secara teologis maupun empiris sangat cocok dengan demokrasi. Sungguhpun banyak pertanyaan kritis yang dapat diajukan untuk itu, namun wacana ini telah menjadi bagian dari pandangan umat Islam.

tidak ada. Semua persoalan—keduniaan dan keakhiratan—sangat mudah diputus oleh Nabi. Pengalaman "masyarakat Madinah" juga sekaligus memberikan pelajaran bahwa otoritas individu yang memiliki kepasitas moral seringkali tidak terlalu memerlukan musyawarah.

Maka, bagi kita yang hidup tanpa seseorang yang punya otoritas seperti Nabi yang di dalamnya memiliki kompleksitas yang lebih rumit lantas muncul pertanyaan, dengan cara apa kita mengelola masyarakat; memerlukan kapasitas individu seperti Nabi atau justru yang dibutuhkan sistem? Apakah pula karena selama ini kita gagal "mengoleksi" pemimpin yang kredibel, lantas kita harus mengatakan *good by* bagi figur kharismatik?

KHAS INDONESIA

Kini, marilah kita lihat bagaimana realitas perbedaan pendapat itu tidak semata-mata atas tafsiran umat Islam terhadap bunyi teks yang memang ditolelir. Artikulasi aktivasi politik dalam Islam terutama Islam Indonesia tidaklah didasarkan secara *rigid* atas doktrin-doktrin keagamaan semata. Melainkan ada faktor kontributor eksternal yang dapat mempengaruhi dan mewarnainya. Konkritnya ada varian sosio-kultur yang melatarbelakangi munculnya 'Islam politik' di Indonesia. Dan problem inilah yang pernah menjadi objek penelitian Robert Jay dan Clifford Geertz dimana keduanya hampir memiliki tesis yang sama yaitu *bahwa ideologi dan artikulasi politik dalam Islam Indonesia muncul akibat pembilahan komunitas Muslim berdasarkan kulturnya yaitu masyarakat pesisir di pulau Jawa di bawah kerajaan Demak dan masyarakat pedalaman Jawa di bawah kerajaan Mataram*. Selain itu, pemaknaan umat Islam terhadap doktrin yang berkaitan dengan aktivitas politikpun sangat

beragam. Jadi, secara internalpun sesungguhnya umat Islam telah terbagi-bagi menjadi beberapa mazhab. Polarisasi sosio-kultur inilah yang penting diketahui untuk kemudian dijadikan rujukan dalam melihat polarisasi politiknya. Pembilahan masyarakat Jawa berdasarkan realitas sosio-kultur terutama di daerah Mojokuto Jawa Timur yang dijadikan sampel penelitian oleh Robert Jay (selanjutnya disebut Jay saja) adalah bagian yang tak terpisahkan untuk melihat artikulasi "Islam politik" di Indonesia.

Kajian antropologis dan etnografis seperti yang dilakukan oleh Jay dan Geertz—sungguhpun tidak harus menjawab seluruh problem 'Islam politik'—kiranya dapat membantu menjelaskan kenapa hingga kini masyarakat Muslim Indonesia—secara politik—selalu berada dalam pengelompokan berbasis agama.[4] Maka, karena agama menjadi

---

[4] Secara anatomi, kita dapat melihat informasi terbaru tentang komposisi partai Islam menjelang Pemilu 2004 yang menggambarkan keragaman polarisasi. Keragaman ini secara sederhana dipetakan oleh Khamami Zada dalam artikelnya di *Kompas* (19/12/2003) sebagai berikut: "Kelima partai Islam itu mewakili tiga aliran Islam yang berkembang di Indonesia. Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bintang Reformasi (PBR), dan Partai Persatuan Nahdlatul Ummah Indoneia (PPNUI) mewakili kelompok Islam tradisionalis (NU), Hamzah Haz, karena kader-kader PPP mewakili berbagai aliran dalam Islam, seperti tercermin dalam Fusi 1973.

Dalam PPP ada kader NU, Masyumi, Muhammadiyah, dan sebagainya. PBR adalah pecahan PPP yang dipimpin KH Zainuddin MZ, yang sama-sama memperebutkan basis massa yang sama dengan PPP, sedangkan PPNUI adalah partai yang didirikan warga NU (KH Syukron Ma'mun) yang tidak sehaluan dengan garis politik Gus Dur (PKB). Partai Bulan Bintang (PBB) mewakili kelompok Masyumi sekaligus mengaku pewaris sah Masyumi pada Pemilu 1955. Partai Keadilan Sejahtera (PKS) mewakili generasi Islam baru yang memiliki basis massa kader muda di kampus-kampus. Jika lima partai Islam ini disandingkan dengan PKB dan PAN, lengkaplah diversifikasi aliran Islam pada pemilu 2004, yakni benar-benar mewakili tiga aliran Islam Indonesia, yaitu kelompok Islam tradisionalis (PKB, PPP, PBR, dan PPNUI), Islam modernis (PAN dan PBB), serta generasi Islam baru (PKS).

Berpijak pada kondisi ini, suara umat Islam akan terbagi dalam tiga aliran Islam meski masih banyak suara umat Islam yang disalurkan melalui partai-partai sekuler, seperti PDI-P dan Golkar. Suara kelompok Islam tradisionalis diperebutkan empat partai (PKB, PPP, PBR, dan PPNUI), suara kelompok Islam modernis

faktor inhern dalam pembicaraan politik, menghubungkan keduanya menjadi penting, terutama bagaimana masyarakat Jawa yang sebelumnya telah memiliki budayanya sendiri (Hindu-Budha) mengadaptasi ajaran Islam sebagai "budaya" yang datang kemudian (*new comer*). Cara penerimaan mereka terhadap Islam—karena alasan keragaman kultur—juga menjadi hal penting. Hal ini karena masyarakat Jawa pedalaman (Mataram) dan masyarakat Jawa pesisir (Demak) adalah dua komunitas yang oleh Jay memiliki potensi untuk melahirkan kelompok "Islam santri" untuk masyarakat pesisir dan "Islam abangan" untuk masyarakat pedalaman.[5]

---

diperebutkan dua partai (PAN dan PBB). Suara kelompok Islam baru disuarakan kepada PKS meski tidak otomatis suaranya milik PKS mengingat kelompok-kelompok Islam baru dari yang moderat hingga radikal (FPI, KAMMI, Laskar Jihad/ FKSAWJ, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, Majelis Mujahidin) tidak memiliki pandangan yang sama tentang: (1) keikutsertaannya dalam pemilu, dari memilih hingga menjadi partai peserta pemilu; dan (2) strategi gerakan Islam dan aliansinya dengan kelompok Islam lain".

[5] Sebagai informasi bahwa tesis "santri-abangan" yang pertama kali dikenalkan oleh Robert Jay dengan teori skismatikanya dan oleh Clifford Geertz yang menambah varian priyayi dengan teori alirannya telah mendapat banyak kritik sejak tahun 1970-an dari berbagai kalangan akademisi diantaranya adalah Mark Woodward (1984), Robert W Hafner (1987), dan Bambang Pranowo (1994). Kritik terhadap tesis "abangan santri" sebagai alat bedah untuk menjelaskan aktifitas politik yang dulu digunakan oleh Geertz kini dianggap telah gugur. Kenapa? Karena berdasarkan hasil berbagai penelitian terbaru termasuk yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) yang dianggap mengkonfirmasi penelitian pasca Geertz termasuk hasil penelitian William Lidle dan Saiful Mujani pada 1999 mengatakan bahwa tesis santri-abangan tidak terlalu signifikan untuk dijadikan landasan konseptuan guna menjelaskan masalah lain dan masyarakat Jawa atau Indonesia, seperti masalah sikap partisan atau dukungan terhadap partai politik sebab karakteristik keagamaan Muslim Jawa sekarang sudah relatif homogen dilihat dari ortopraksi Islam (ritual Islam). Informasi ini sapat dibaca secara selintas dalam berita harian Republika (10/10/2002) dengan tajuk, *PPIM Runtuhkan Tesis Geertz soal Dikotomi Santri Abangan*.

PROSES MASUKNYA ISLAM DI JAWA DAN RESPON TERHADAPNYA

Seperti banyak dikatakan ahli sejarah, bahwa kehadiran Islam tidaklah seperti di atas kertas putih bersih yang belum terdapat goresan sama sekali. Melainkan ia hadir justru pada suasana budaya yang sudah kompleks. Sehingga yang terjadi adalah tawar menawar antara Islam—bukan maknanya yang spiritual—sebagai nilai baru dan nilai lama yang sudah ada sebelumnya. Dan pada setiap wilayah geografis—dalam perspektif antropologi budaya—selalu memiliki ciri khasnya sendiri.

Wilayah pedalaman akan sangat berbeda dengan wilayah pesisir. Wilayah gurun pasir memiliki karakter masyarakat yang berbeda dengan masyarakat yang tinggal di pegunungan. Keragaman antropologis, sosial, politik, dan budaya inilah yang kemudian membedakan cara mereka menerima nilai yang baru termasuk bagaimana caranya mereka menafsirkannya. Dalam kaitan ini menarik untuk mengutip pernyataan Bahtiar Effendy dalam pengantarnya untuk buku *Islam dan Politik Orde Baru* karya Din Syamsudin:

> *"... ini berarti bahwa Islam yang empirik dan aktual—karena berbagai perbedaan dalam konteks sosial, ekonomi, dan politik—akan berarti lain bagi orang Islam lainnya. Dan sejajar dengan itu, ia akan dipahami dan digunakan secara berbeda. Jika perspektif ini diletakkan dalam konteks kehidupan politik Islam kontemporer, maka upaya untuk mendirikan Negara Islam—meskipun dasar-dasar teologisnya masih merupakan sesuatu yang bisa diperdebatkan—bisa dipahami secara berbeda oleh kalangan Islam yang lain."* [6]

---

[6] Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik: Mencari keterkaitan yang memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik" dalam Din Syamsudin,

Kembali kepada datangnya Islam di Nusantara, khususnya pada wilayah pedalaman dan pesisir tak pelak lagi harus dilihat sebagai faktor inhern dalam menjelaskan pengelompokan masyarakat Jawa. Suku bangsa yang mendiami wilayah pedalaman secara antropologi belumlah seheterogen masyarakat pesisir yang menjadi pusat bagi perdagangan internasional. Masyarakat pedalaman pada umumnya masih kuat memegang tradisinya. Hal ini akibat interaksi yang kurang progresif dibanding masyarakat pesisir yang telah lama berinteraksi dengan dunia internasional. Itulah sebabnya tidak aneh jika dikatakan bahwa datangnya Islam ke nusantara melalui aktifitas perdagangan dari bangsa Arab, India, dan Persi. Dengan demikian, masyarakat pesisir adalah masyarakat yang pertama kali menerima ajara Islam. Maka tidak pula mengherankan jika masyarakat pesisir, keislamannya "lebih luas" jika dibandingkan dengan masyarakat pedalaman. Karena alasan struktur budaya yang heterogen dan terbuka terhadap nilai-nilai baru, penerimaan Islampun tidak terlalu sulit.

Dari logika antropologis inilah kita dapat memaklumi bahwa sebutan "Islam santri" dengan mudah dilekatkan pada jenis masyarakat ini. Adapun masyarakat pedalaman, karena alasan pemegangan tradisi yang kuat dan agak tertutup dengan budaya luar, maka respon terhadap budaya barupun cukup selektif. Tingkat rasionalnya masih lemah. Keadaan inilah yang menyebabkan penerimaan terhadap Islam masih dikatakan *"fifty-fifty"* kalau malah bukan lebih berat kepada tradisi lamanya. Karena alasan ini, mereka dikategorikan sebagai "Islam abangan".

Kategorisasi "Islam santri" dan "Islam abangan" tentu saja tidak sederhana seperti yang digambarkan di atas. Jika

Islam dan Politik Era Orde Baru, Jakarta; Logos, 2001, hlm. Xiii.

diteliti lebih jauh, pengelompokan itu melibatkan banyak variabel. Abdul Munir Mulkan.[7] Menyebut bahwa tesis Geertz sebenarnya didasari oleh hubungan dialektika antara pola kerja dengan keberagaman atau keberislaman masyarakat yang berpusat pada tiga kehidupan sosial yang berhubungan secara fungsional dengan tiga model keberagamaan masyarakat Jawa. Ketiga pusat kehidupan itu adalah pasar, birokrasi dan pedesaan dengan tiga model produksi kaum pedagang, pegawai, dan petani yang berhubungan dengan keberagamaan; santri, priyayi, dan abangan.

Sejalan dengan alur berpikir antropologis itu kita dapat mengatakan bahwa masyarakat Jawa dimana pengaruh Hindu-Budhanya minimal, Islam dapt mempengaruhi wilayah sosial, politik bagi para penganutnya. Karenanya wajah Islam dapat terbaca secara murni ("ortodoks"). Di bagian lain, dimana pengaruh Hindu-Budhanya cukup kuat, Islam tampak lebih sebagai "pendamping" budaya-budaya yang lainnya. Maka, dua kondisi ini sekaligus dapat menjelaskan keadaan Demak yang pesisir dan Mataram yang pedalaman. Selanjutnya, polarisasi sosial-keagamaan ini berlanjut—dalam pendekatan skismatik—terhadap perebutan kekuasaan. Perseteruan Mataram-Demakpun tak dapat dihindari.

Di sini kita menyaksikan integrasi masalah-masalah yang kompleks; agama, sosio-kultur, dan politik (kekuasaan). Ketiganya menjadi tak terpisahkan sebagai suatu kesatuan konflik sejarah sebagai khas Indonesia. Semula, pemilahan masyarakat Jawa berdasarkan kultur dan cara penerimaan terhadap Islam belumlah menampakkan benih-benih konflik. Perseteruan mulai terasa ketika unsur politik menyelinap

---

[7] Lihat artikelnya dalam harian republika dengan judul, *Menguji Tesis Abangan-Santri*, 19/10/2002, hlm. 3.

masuk ke dalam struktur masyarakat. Hingga di sini kita dapat berefleksi bahwa unsur politik selalu saja menjadi “biang keladi” bagi perseteruan kelompok. Tidak hanya pada masyarakat Jawa, sejarah Islampun memiliki kemiripan yang persis sama.

MERAWAT PERBEDAAN YANG MENGUNTUNGKAN

Di atas dikemukakan bahwa secara konsepsional, artikulasi Islam politik memiliki rujukan teks dan sejarah. Dialektika pemahaman dan dinamika empirik perpolitikan Islam Indonesia dengan demikian tidak dapat dipisahkan dari dua hal; *pertama*, adanya perbedaan pandangan terhadap agama dan politik yang kemudian membawa artikulasinya yang berbeda; dan *kedua*, adanya persentuhan kalangan Islam dengan lokalitas budaya yang pada gilirannya membawa warna tersendiri.

Dua kenyataan ini tidak mungkin dihilangkan. Jika dalam prakteknya, semua kenyataan berupa perbedaan cara menafsirkan sumber dan realitas politik tidak membawa kemaslahatan, hemat penulis karena misi moral yang menjadi inti dari ‘perjuangan Islam’ telah lama diabaikan. Selama ini—diakui atau tidak—perjuangan barisan Islam politik kurang berhasil mentransformasikan etika Islam dalam perilaku politik. Yang dalam Islam dianggap sebagai jalan mencapai tujuan telah lama dianggap sebagai tujuan itu sendiri. Sama halnya dengan orang beragama, yang menjadikan agama segalanya. Padahal yang menjadi tujuan adalah Tuhan dengan segala atribut keagungan-Nya yang setelah diraih harus pula diterjemahkan dalam bahasa manusia di tengah-tengah kebutuhan kemanusiaan. Karenanya, sudah saatnya universalitas moral dalam Islam memasuki ruang politik substantif. Idiom agama jangan lagi menjadi alat untuk menarik simpatik secara simbolik. Politik harus dikembalikan

kepada khittohnya, yaitu politik yang menekankan nilai-nilai univeraslitas dan program-program yang inklusif dan praktis yang dapat bermanfaat bagi sebanyak-banyak kelompok. Politik substantif bisa berarti politik tanpa embel-embel uang (*money politics*), politik tanpa korupsi, politik anti-korupsi, politik anti-kemiskinan, politik anti-kekerasan, politik anti-kebodohan, dan semacamnya.

Dalam politik substantif, nilai-nilai substantif seperti persamaan, keadilan, kesejahteraan, kebersihan hidup, keamanan, solidaritas sosial, dan semacamnya lebih ditekankan sebagai nilai-nilai yang diperjuangkan partai-partai politik. Dengan begitu persaingan politik menjadi lebih sehat dan berbobot, sebagai bagian dari partisipasi dalam pesta demokrasi dan sekaligus pendidikan politik. Dengan politik substantif, nilai-nilai dasar agama dan nilai-nilai demokrasi dapat menjadi *compatible* dan dapat saling memperkuat secara konstruktif.

Kalangan Islam politik yang akan berlaga pada pemilu mendatang harus dengan benar menempatkan agama sebagai pengemban bagi berkembangnya politik substantif. Maka, dengan figur yang popular atau tidak dan dengan ajektif Islam atau tidak, jika moralitas politikus telah tercerahkan, setidak-tidaknya akan mengawal demokrasi yang khas Indonesia dimana agama menjadi inspirasi moralnya.

12

NALAR ISLAM LIBERAL

(Mencari Akar-Akar Pemikirannya)

A**da** apa dengan Islam liberal? Liberal itu sendiri apa? Bukankah ia hanya bentuk respon dari tafsiran sejarah pemikiran? Mengganggukah ia terhadap sakralitas dan kemapanan normatifitas Kitab Suci? Sehingga ada seruan; *waspadalah dengan bahaya Islam liberal*! Bagaimana dengan Islam modernis, Islam tradisionalis, Islam Fundamentalis, Islam Timur Tengah, Islam "Quba"? dan atau Islam asli Indonesia?

Di sini ada kesan labelisasi kata "Islam" yang dilekatkan dengan unsur-unsur realitivitas. Kata "liberal" misalnya. Kalau merujuk kepada Kamus Bahasa Indonesia bermakna; *bersifat bebas, berpandangan bebas, luas, dan terbuka* (BP:591). Ada pula yang mengartikan liberal sebagai sesuatu yang bebas nilai. Begitu juga dengan kata "Timur Tengah" atau kata "Indonesia" yang melekat ke dalam "Islam" yang kesemuanya memiliki makna relatif. Artinya, sebagai produk pemikiran atau keadaan

tempat dapat saja dipengaruhi oleh budaya, lingkungan sosial, pandangan hidup lain-lain. Sehingga dari segi pemaknaan "Islam Liberal"—karena unsur relatifitasnya, tidak perlu cemas apalagi "dimusuhi". Ditakuti atau tidak ditakuti, dimusuhi atau disanjung, sebagai produk pemikiran, ia akan tetap terjadi, terlebih lagi di sebuah Negara yang subur dengan paham demokrasinya dimana penghargaan terhadap pluralitas pandangan menjadi sangat niscaya.

Maka, supaya tidak keliru memahami maksud kata "liberal" di sini, perlu dibedakan antara "liberal" (bebas nilai) dan "liberasi" (pembebasan). Bebas nilai dapat mengarah kepada diskursus *multikulturalisme*. Sedangkan yang dimaksud pada biasanya hanya membicarakan satu nilai—katakanlah Islam sebagai sebuah sistem nilai, dengan memasukkan bahan-bahan lain untuk dijadikan alat analisisnya. Misalnya sering didengar istilah "teologi pembebasan", "teologi transformatif", "teologi pembangunan" dan lain-lain yang mempunyai semangat liberasi (pembebasan).

Diskusi kita, hanya akan diarahkan kepada isu liberasi dan Islam, bukan liberal dalam pengertian bebas nilai. Sebab, kalau kita membicarakan liberal dalam arti bebas nilai, maka, mau tidak mau, harus melibatkan kajian budaya-budaya, multikulturalisme.

Untuk meluaskan pandangan, agaknya perlu mengkuliti makna "Islam" itu sendiri. Kita mengetahui bahwa "Islam"—selain makna harfiahnya "berserah diri"—sedikitnya memiliki dua pemahaman besar:

Pertama, Islam yang dipahami sebagai dokumentasi ajaran yang diturunkan oleh Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw. Konsep ini dipahami secara eksklusif dan harfiah sebagai sesuatu yang telah terkapling pada sebuah produk (syari'at).

Pesannya jelas, tidak ada ruang toleransi dan keselamatan di luarnya. Komunitas selain lembaga Islam adalah kafir, sesat, terkutuk, dan seluruh amaliahnya tidak berefek sedikitpun. Ayat Qur'an yang sering dijadikan sumber adalah; "*Innaddinaa 'inda Allah al-Islam*", Sesungguhnya agama yang paling diridhai Allah adalah agama Islam. Dalam penjelasan agama yang sangat doktriner dan monolitik seperti itu, Islam dibawa pada dimensi uniofrmisme. Patokan kesalehan dipersempit pada ornamen-ornamen prilaku dan ritual. Monopoli tafsir berlaku di semua wilayah yang disebut agama. Atas konsep yang seperti itu, tidak heran kalau muncul sebuah pertanyaan; apakah Islam yang demikian objektif? Apakah mungkin Islam seperti ini akan membawa kedamaian bagi kalangan lain bila segenap aktivitasnya tidak bisa membedakan antara pendapatnya (tentang Islam) dan ajaran Islam itu sendiri?

Kedua, Islam yang inklusif. Terkapling, namun memberikan ruang dialog, toleransi, dan pluralisme. Walau mengakui kebenaran yang tunggal (baca: *absolute*, tidak relatif), wilayah ini menyediakan kemungkinan perbedaan penerimaan pesan-pesan suci pada struktur persepsi dan kultur umat. Di sini, Islam dimaknai sebagai suatu sifat alamiah, melekat pada kesegalaan, dan telah berlaku pada masa-masa sebelumnya, dan—dalam bahasa Kuntowijoyo—telah terobjektifikasikan. Jadi, sesuatu itu buruk bukan karena dilarang Allah Swt dan sesuatu itu baik bukan karena diperintahkan-Nya, melainkan sesuatu itu buruk karena memang pada hakikatnya buruk dan sesuatu itu baik karena memang pada hakikatnya baik. Untuk itu, setiap perilaku keagamaan menyiratkan sebuah upaya untuk melakukan purifikasi, mendapatkan nilai-nilai yang lebih benar. Tidak ada klaim yang memutlakkan berhentinya perjalanan mencari kebenaran (*al-Haq*). Pemutlakan (pada

sesuatu yang belum teruji) oleh segolongan umat adalah upaya mereduksi nilai-nilai kebenaran universal agama itu sendiri. Syed Hoessein Nasr mengatakan bahwa seluruh potensi non material yang dimiliki sejak lahir oleh manusia dimungkinkan dapat membedakan benar dan salah sesuatu serta meraih kebenaran agama yang sejati (Nasr; 55—61).

MENCARI LANDASAN TEOLOGIS DAN SEJARAH

Sehubungan dengan pencarian kebenaran kaitannya dengan landasan Kitab Normatif; al-Qur'an, maka sesungguhnya Qur'an itu sendiri justru mengandung pesan moral bahwa kewajiban pertama manusia ialah memahami makna tersembunyi dari teks firman. Dengan mempergunakan daya intelektual sebagai satu-satunya perangkat kemanusiaan yang memiliki kebebasan ruang-waktu, dan sejarah, manusia memiliki kemampuan menembus simbol lahir firman menemukan makna jauh melampaui beberapa zaman ke depan.

Perlu disadari bahwa pemahaman terhadap makna firman merupakan suatu refleksi pergumulan keberagamaan dengan realitas sosiologis yang terus berkembang. Dengan demikian, usaha mengembangkan gagasan keagamaan yang benar-benar mampu bergumul secara dialogis dengan berbagai masalah kemanusiaan dalam sejarah merupakan pesan moral al-Qur'an itu sendiri. Peran ajaran agama akan memainkan peran masa depan jika bersedia memberi peluang partisipasi seluruh manusia dalam penafsiran ajaran-ajaran agama sesuai kapasitas intelektual yang terus tumbuh dan berkembang dalam wadah sejarah dan budaya. Seperti perdebatan sahabat sesaat mendengar berita Isra' Mi'raj ataupun dalam menafsirkan makna teks firman, menunjukkan bahwa pluralitas merupakan

kecenderungan keagamaan dan kemanusiaan sekaligus (A. Munir Mulkhan:83).

Jadi, munculnya pluralitas pemahaman terhadap teks firman (agama) merupakan keadaan yang tak terhindarkan atau dalam bahasa yang lebih ketat disebut fitrah. Teks Suci (Firman Tuhan), ketika berada dalam tataran sosiologis, Kebenaran Tertinggi berubah menjadi simbol agama yang dipahami secara subjektif-personal oleh setiap peyakin. Ia tidak lagi utuh dan absolut. Pluralitas manusia menyebabkan wajah Kebenaran itu tampil beda ketika akan dimaknai dan dibahasakan. Sebab, deferensiasi ini tidak dapat dilepaskan begitu saja dari berbagai referensi dan latar belakang yang diambil peyakin—dari konsepsi ideal turun ke bentuk-bentuk normatif yang bersifat kultural. Dengan demikian, Kebenaran Absolut mustahil terjabarkan secara utuh pada laku sosiologis-empiris. Tetapi, menurut Komarudin, terjadinya disfaritas antara teks firman dengan praksis sosial, termasuklah di dalamnya pluralitas pemahaman, tidaklah harus diartikan sebagai pemisahan melainkan hanya sebuah kecenderungan saja. Di sini, Komar mencatat ada tiga kecenderungan atau respon yang dapat diamati; kecenderungan mistikal (*solitary*), profetik-idiologikal (*solidary*), dan humanis-fungsional.

Respons keberagamaan mistikal antara lain ditandai dengan kuatnya penekanan pada penghayatan individual terhadap kehadiran Tuhan. Dalam tradisi mistik, puncak kebaikan hidup adalah, apabila seseorang telah berhasil menghilangkan segala kotoran hati, pikiran dan perilaku, sehingga antara dia dan Tuhan terjalin hubungan yang intim yang dibina dengan ikatan cinta kasih. Di mata mistikus, Tuhan adalah sosok Sang Kekasih, Cahaya di atas Cahaya.

Tipologi kedua adalah profetis idiologikal. Kecenderu-

ngan beragama model ini, antara lain ditandai dengan penekanan yang kuat pada misi sosial keagamaan dengan menggalang solidaritas dan kekuatan. Karena itu, kegiatan penyebaran agama dengan tujuan menambah pengikut, dinilai memiliki keutamaan teologis dan memperkuat bangunan ideologis. Di mata mereka puncak kebaikan beragama adalah berlakunya hukum-hukum agama dalam perilaku tatanan sosial. Kategori iman dan kafir, orang luar dan orang dalam, lalu dieksplisitkan dengan menggunakan kategori normative dan idiologis. Sebagai konsekuensi berikutnya, kecenderungan keberagamaan semacam ini sangat sadar untuk menggunakan aset politik dan ekonomi untuk merealisasikan komitmen imannya dalam pelataran praksis sosial, terutama kekuasaan politik.

Tipologi yang ketiga ialah kecenderungan beragama dengan titik tekan pada penghayatan pada nilai-nilai kemanusiaan yang dianjurkan oleh agama. Pada tipe ini, apa yang disebut dengan kebaikan hidup beragama adalah bila seseorang telah beriman kepada Tuhan, lalu berbuat baik kepada sesamanya. Sikap toleran dan eklektisisme pemikiran beragama merupakan salah satu cirri tipe ini (Komarudin:64).

Perlu digarisbawahi bahwa ketiga tipologi, atau lebih tepat kecenderungan, keberagamaan di atas hanyalah merupakan respons aksentuasi, tidak identik dengan doktrin agama itu sendiri. Partisipasi dan pelaksanaan seseorang ke dalam agama biasanya bersifat parsial, dibatasi oleh kemampuan, pilihan, sarta kuat lemahnya komitmen iman seseorang. Namun, adalah kenyataan, sejarah menunjukkan bahwa konflik yang sering timbul dalam Islam adalah konflik interpretative. Tercampurbaurnya kedua pengertian antara Islam yang murni dan hasil interpretasi berimplikasi pada kerancuan berpikir ketika me-

nganggap bahwa Islam adalah sebuah ajaran yang sangat maskulin, anti kemajuan/kemodernan (Hasan Sho'ub:157).

MENCARI JEJAK "ISLAM LIBERAL"

Sekarang, bagaimana memotret "Islam Liberal"? Mohamad Iqbal dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* mengatakan, "Masyarakat yang dibangun atas dasar pandangan tentang realitas haruslah dapat memadukan segala sesuatu yang abadi dengan yang berubah dalam kehidupannya." Maksud Iqbal adalah bahwa masyarakat harus memiliki dua karakteristik: segi-segi yang abadi seperti kepercayaan pada sesuatu yang mutlak (agama pedoman/ idiologhidupnya) dan segi-segi yang berubah (seperti kesadaran pada dinamika zaman yang harus disikapi dengan cara-cara yang berbeda.

Maka, harus dipahami bahwa upaya integrasi nilai-nilai keyakinan yang berasal dari kebenaran (sesuatu yang Mutlak) memungkinkan terjadinya perubahan substansial pada format akhirnya. Kebenaran yang bersifat mutlak atau absolut hanya terjadi pada wilayah dimana Dia menjadi tujuan ideal, yang mustahil terjabarkan pada laku buku sosiologis-empiris. Tetapi, lanjut Iqbal, justru karena proses pemaknaan yang terus-menerus terhadap kehendak Yang Mutlak itu akan semakin mengokohkan jabatan manusia sebagai "Khalifah" di bumi. Implikasi dari proses pemaknaan manusia terhadap Tuhan, alam, dan dirinya sendirilah yang pada urutannya memunculkan varian paham keagamaan. Di sinilah kita bisa memahami bahwa lahirnya berbagai aliran dalam pemikiran keagamaan sebagai sesuatu yang lumrah dan natural. Termasuklah di dalamnya liberasi dalam Islam.

Pemahaman keagamaan disadari atau tidak selalu bergumul dengan dua aspek tersebut; teologis dalam pengertian normatif dan sejarah. Munculnya pandangan keagamaan yang beraksentuasi tradisional, modern, ekstrem, liberal dan sebagainya, dapat diduga akibat pergumulan manusia dengan keyakinan, pengalaman, kemampuan, lingkungan, cita rasa—yang itu semua, disebut oleh Iqbal sebagai dimensi yang berubah. Kesadaran akan seusatu yang berubah inilah yang pada gilirannya menghasilkan corak pemahaman keagamaan yang beragam. Di negeri-negeri Muslim selain Indonesia, kita bisa menyaksikan betapa dinamika pemahaman itu menjadi kekayaan intelektual tersendiri. Kita bisa menyebut Dr. Hassan Hanafi (Mesir) yang terkenal dengan gagasan *Al-Yasar al-Islami* (Kiri Islam) dan menulis karya monumental "*Min al-Aqidah ila al-Thawrah*" (Dari Teologi ke Revolusi) sebanyak 5 jilid. Juga Ziaul Haque (Pakistan, bukan Zia ul Haq yang mantan Presiden) yang menulis buku yang profokatif, "*Revelation and Revolution in Islam*" (Wahyu dan revolusi dalam Islam). Fazlur Rahman (Pakistan), Muhammad Arkoun (Aljazair). Selain itu harus pula disebut nama Asghar Ali Engineer (India), yang terkenal dalam bukunya, "*Islam and Its Relevane to Our Age*" (Islam dan Relevansinya dengan zaman kita).

Karya intelektual seperti yang ditulis Hassan Hanafi, Ziaul Haque, Asghar Ali Engineer, Fazlur Rahman, M. Arkoun—untuk sekadar menyebut beberapa nama, merupakan refleksi zaman—kalau tidak disebut sebagai dekonstruksi terhadap pemahaman klasik. Mereka berbicara Islam dengan melibatkan analisa filsafat, sosiologi dan antropologi secara mendalam sehingga Islam tidak saja didekati secara normatif melainkan juga wajah Islam sebagai produk sejarah dan sebagai realitas sosial. Dengan kata lain, kata Komarudin, "kalau kita menyebut

nama Islam, kita ini masih perlu batasan lagi, apakah yang kita maksud adalah Islam ideal-normatif, Islam aktual-historis, ataukah Islam psikologis-interpretatif" (Komarudin:30).

Lantas, di mana posisi "Islam Liberal"? Pada hakikatnya, pemahaman liberal dalam pengertian liberasi, merupakan bentuk dekonstruksi atas teks-teks Kitab Suci. Munculnya istilah-istilah seperti, *reaktualisasi, reinterpretasi, kontekstualisasi, pribumisasi, sekularisasi, teologi pembebasan* dan lain sebagainya merupakan bentuk lain dari liberasi. Di Indonesia, beberapa cendekiawan Muslim sering mempopulerkan istilah-istilah tersebut. Munawir Sadzali (mantan Menteri Agama) pernah mempopulerkan istilah "reaktualisasi"[1], Nurcholis; "Sekularisasi", Gus Dur; "pribumisasi". Yang kesemuanya itu menginginkan adanya pemahaman baru, zaman baru Islam. Maka, jika liberalisasi dimaknai sebagai padanan dengan istilah-istilah di atas, ia menjadi penting bagi pengembangan tafsir agama sebagai wujud dari aktualisasi budaya *"iqra"* dan pesan nabi; *"Kamu lebih mengetahui urusan duniamu."* Upaya pembaharuan pemikiran dengan semangat purifikasi seperti yang dilakukan banyak pemikir dengan beragam istilah yang dipakainya merupakan proyek pencerahan intelektual Islam. Upaya ini selalu mengawali kesadaran umat, dan pada saat yang sama terjadi gelombang transformasi, kebudayaan dan moral yang menyentuh dimensi-dimensi kemanusiaan dan sejarah. Maka pencerahan spirit intelektualisme senantiasa melembagakan perubahan, dinamika, revolusi kebudayaan

[1] Dalam paham reaktualisasinya, Munawir misalnya mempersoalkan dua masalah yang pada saat itu dianggap kontroversial; masalah bunga bank dan pembagian harta waris antara laki-laki dan perempuan. Untuk yang pertama, ia bermaksud untuk "mengganti" hukum bunga bank yang semula dianggap haram menjadi boleh. Kedua, tentang "penyamaan" hak penerimaan harta waris laki-laki dan perempuan atas dasar realitas masyarakat.

dan pemikiran; suatu tantangan yang menuntut rekonstruksi dialogis antara nilai-nilai Azali Ilahi dengan nilai-nilai nisbi-manusiawi.

Dengan demikian, munculnya pemikiran Islam liberal—terlepas dari aksi destruktifnya, adalah buah dari aktivitas dialog Azali-Ilahi dengan nisbi-manusiawi. Konsekuensi ini menjadi lumrah karena kerelatifan manusia. Kata Hasan Sho'ub, *"jika manusia tidak menerima kemanusiaannya yang paripurna, tentu wahyu tidak perlu ada. Artinya, dialog Azali antara Allah dan manusia tidak akan terjadi"* (Hasan Sho'ub:23).

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri, "*Syuro dan Demokrasi*", makalah (tidak diterbitkan, didapat dari Sarasehan untuk Dai se-Jabotabek tahun 2002

Abd A'la, *Dari Modernism ke Islam Liberal, Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal di Indonesia,* Jakarta: Paramadina, 2003

Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995

Abdul Fatah, Imam, (Ed.) Hassan Hanafi, *Zakî Najîb Mahmûd*, Kairo: Majlis al-A'la li al-Tsaqâfah, 1988

Abdullah, M. Amin, *Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002

Abdullah, M. Amin, "Kajian Ilmu Kalam" dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Praseto (ed), Problem dan Prospek IAIN, Antalogi Pendidikan Islam, Dapag RI: Dirjen Binbaga, 2000

Abdullah, M. Amin *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)

Abdurrahman, Aisyah *Turâtsuna Baina al-Mâdli Wa al-Hâdlir*, Cairo, 1991

Abû Zaid, Nasr Hamid *Isykâliyat al-Qirât wa A'liyat al Ta'wîl*, Bairut: Markaz al-Tsaqâfî al-Arabî

Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1999.

Adonis, *at-Tsâabit wa al-Mutahawwil; Bahts fi al-'Ittiba 'inda al-Arab*, terj., Yogyakarta: LKiS, 2007

Affan Gaffar, “Islam dan Politik dalam Era Orde Baru: Mencari Bentuk dan Artikulasi yang Tepat”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, 2 (1993).

Ahmed, S. Akbar, *Posmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993

Ahwânî, Ahmad Fu’âd al, *al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Qalam, 1957

Alkalali, Asad M., *Kamus Indonesia Arab*, Jakarta: Bulan Bintang, 2002

Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, terj., Yogyakarta: Ananda, 1982

Andalusî, Shâhid, al- *Thabaqât al-Umam*, Kairo: Mathba’ah Mishriyyah, tanpa tahun.

Andito (Ed.), *Atas Nama Agama*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1998.

Aqqad, Abbas Muhammad al-, Ibnu Rusyd, terj. (Yogyakarta: Qirtas, 2003)

Armando Salvatore, “The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafi”, *Muslim World,* LXXXV, 3-4,Juli-Oktober, 1995

Ashfahânî, Al-Râghib al-, *Mu‘jam al-Mufradât al-Alfâzh al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Assyaukanie, A. Luthfi, “*Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*”, Paramadina, vol.1, 1998

Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia*, Paramadina, Jakarta, 1999.

Azra, Azyumardi, et.al., “Sistem Siaga Dini untuk Kerusuhan Sosial”, *Laporan*

-----------------, *Pergolakan Politik Islam*, Paramadina, Jakarta, 1996.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000

Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Fikir Islamisasi Ilmu* (terj), Bandung: Mizan, 1998

Bakker, Anton dan Ahmad Haris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990

Bakker, Anton, *Ontologi atau Metafisika Umum*, Yogyakarta: Kanisius, 1992

Baso, Ahmad, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta, LKiS, 2000

Bertens, K., *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1999

Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer Perancis*, Jakarta: Gramedia, 2001

Bertens, *Filsafat Barat abad XX* Inggris-Jerman, Jakarta: Gramedia, 1981

Bittner Egon, "Radicalism", dalam *International Encyclopedia of The Social Science*, ed. W Allen Wallis (New York: Kaka, 1980).

B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kagen Paul, 1980

Bottomore, Tom (ed) *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1983

Boulta, Issa, J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought,* terjemahan, (Yogyakarta: LKiS, 2001)

Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003

Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati*, Jakarta: YIIS, 1982

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul International, 1993

Daudy, Ahmad, Dr., *Kuliah Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1990

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995).

Djahja, Zurkani, *Teologi al-Ghazali*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996

Driyakara, *Percikan Filsafat*, Jakarta; Pembangunan, 1984

Fakhri, Majid, *Sejarah Filsafat Islam, (History of Fhilosophy)*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1987

Fakih, Mansur, *Jalan Lain, Manifesto Intelektual Organik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002

Fârâbî, al-, *Ihshâ al-`Ulûm*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, 1968

Farish A. Noor, "Apa itu Islam Progresif?", dalam *Ummah Online*, diakses 20 September 2004.

Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: It's Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I Cambridge: Cambridge University Press, 1970

Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man*, terjemahan, New York: Avon Books, 1992

Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, Semarang: Thaha Putra, tt

-------, *Tahafut al-Falâsifah*, Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1972

-------, Abu Hamid Muhammad Ibnu Muhammad, *Penyelamat Dari Kesesatan*, (*Al-Munqidz Min Al-Dhalal*), Al-Maktabah al-Safinah, Bairut, Libanon

-------, *Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama*, (*Ihya' Ulumuddin*), Terjemahan Muhammad Baqir, Mizan, Bandung, 1984.

-------, *Pancaran Cahaya-Cahaya,* (*Misykat al-Anwar*), terjemahan Muhammad Baqir, Mizan, Bandung, 1984

-------, *Timbangan Amal,* (*Mizan al-Amal*), Maktab al-Jundi, Cairo, tanpa tahun

-------, *Perbedaan Antara Islam dan Zindiq,* (*Faisal al-Tafriqoh Baina al-Islam wa al-Zindiq*) dalam edisi Nabhan Hussein, Ahadiya, Jakarta, 1987

-------, *Menjelang Hidayah,* (*Bidayah al-Hidayah*), Mizan, Bandung, 1985

-------, *Kerancuan Para Filsafat,* (*Tahafut al-Falasifah*), Darul Maarif, Mesir, 1119

Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Kanisius: 1980

Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2005

Hassan, Hanafi, *Dirasah Falsafiyah: fî Fikr al-Islâmi al-Ma`âshir*, Beirut: Dâr al-Tanwir, 1995

Hassan Hanafi, *al-Turâts aw al- Tajdîd, Mauqifina min al-Turâts,* Bairut: Al-Muassasah al-Jam'iyyah li al-Dirâsâh wa al-Nasyr wa al-Tauzi, t.t

Hassan Hanafi, *Hiwâr al-Ajyâl*, Kairo: Dâr Qubâ' li al-Nasr wa al-Tauzi', 1998

Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj., Yogyakarta: Islamika, 2003

Hassan Hanafi: "Melawan Tekstualisasi Tradisi Klasik dan Tekstualisasi Modernitas", Jurnal *Tashwîr al- Afkâr*, Edisi No. 8, tahun 2000

Hornby, AS., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1987

Ibn Ahmad, Abdul Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Kairo: Maktab Wahbah, 1965

Ibn Arabi, Muhyi al-Dîn, *Fushush al-Hikam*, Mesir: Mushthafâ al-Babî al-Halabi, 1036

Ibn Hazm, *al-Taqrib li hadd al-Manthiq*, Bairut: Dar al-Ibâd, 1959

Ibn Hazm, *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusi*, Juz IV, (Ed.) Ihsan Abbas, al-Mu'asasah al-Arabiyyah li al-Dirâsah wal al-Nasyr, 1981

Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilm al-Muwaqqîn 'an Rabb al-'Alamîn*, Bairut: Dar al-Jil, t.t.

Ibn Sina, *al-Hidâyah li Ibn Sînâ*, Kairo: Maktabah al-Qahirah al-Haditsah, tt

Ibn Taymiyah, *Dar Ta'arudh al-Aql wa an-Naql*, juz I (Ed.) Muhammad Rasyid Salim, Kairo: Dar al-Kutub, 1971

'Imârah, Muhammad, *Nazhrât Jadîdah Ila al-Turâts*, Cairo: Dar Qutaibah, 1988

Ingrid Wessel (ed.), *Indonesian am Ende des 20 Jahrhunderts* (Hamburg: Abera-Verlag, 1996).

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kashmir-Bazar: Lahore 1965

Ivry Alfred L. (Pengantar dan Komentator), *al-Kindi's Metaphysics: A translation of Ya`qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise "on Fisrt Philosophy*", AlBany: State University of New York Press, 1974

Jâbirî, Muhammad Abu 'Abid al-, *Fikr Ibn Khaldûn al-`Ashabiyyah wa al-Dawlah*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-`Arabiyyah,1994

Jâbirî, Mohammad Abu Abid al-, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam* (terj), Yogyakarta: Islamika, 2003

Jâbirî, Muhammad Abid al-, *Problem Peradaban* (terj), Yogyakarta: Belukar, 2004

Jâbirî, Muhammad `Abid al-, *Ibn Rusyd: Sirah wa fikr*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998

Jâbirî, Muhammad 'Abid al- & Hassan Hanafi, *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib*, Beirut: al-Mu'assasah al-'Arâbiyyah li al-Dirâsah wa al-Nasyr, 1990

Jâbirî, Muhammad 'Abid al-, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*, Beirut: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1995

Jâbirî, Muhammad 'Âbid al-, *al-Khithâb al-'Arabî al-Ma'âshir*: *Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah*, Beirut: Markaz Dirâsah wahdah al-'Arabiyah, 1982

Jâbirî, Muhammad 'Abid al-, *al-Turâts wa al-Hadâtsah*, *Dirâsât wa Munâqsyât*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991

Jâbirî, Muhammad 'Âbid al-, *Bun-yah al-`Aql al-`Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsiqâfî al-'Arabî 1993

Jâbirî, Muhammad 'Abid al-, *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âshir*, Beirut: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994

Jâbirî, Muhammad 'Âbid al-, *Na<u>h</u>nu wa al-Turâts*, al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsiqâfî al-'Arabi, 1986

Jâbirî, Muhammad 'Âbid al-, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: al-Markaz al-Tsiqâfî al-'Arabî,1991

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976

Jajang Jahroni, "Fundamentalisme dan Munculnya Islam Poli-

tik di Indonesia", *Makalah* disampaikan di IIT Jakarta, 26 Nopember 2002.

Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia", *Jurnal Studia Islamika*, no. 3 (2003).

John Sotorey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri Yogyakarta: Qalam, 1993

John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1975).

John L. Esposito, *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan* (Jakarta: Rajawali Press, 1987).

Jurjânî, Al-Syarîf `Ali Ibn Muhammad al-, *al-Ta`rîfât,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1986

Karpat, Kemal. K., *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York: New York University Press, 1982

Karl Marx, "Preface" and "Introduction" untuk *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Peking: Foriegn Languages Press, 1976

Karen Amstrong, *The Battle for God* (New York: Alfred A. Knopf, 2000).

Khaldûn, 'Abd al-Rahmân Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993

Khawârizmî, Muhammad ibn Ahmad ibn Yusûf al-, *Mafâtih al-`Ulûm*, Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhar, tt.

Komaruddin, *Kamus Riset*, Bandung: Angkasa, 1987

Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta, Paramadina, 1996

Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, Paramadina, Jakarta, 1998.

---------------, "*Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer*" dalam Refleksi (Jurnal Kajian Agama dan Filsafat).

Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2004

Kurzman, Charles (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford: Oxford University,1998

Kurzweil, Edith, *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault*, New York: Columbia University Press, 1980

Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Combridge: Combridge University Press,1991

Luwis, Bernard (et al), *The Combridge History of Islam*, New York: Combridge University Press, 1970

Ma'luf, Luis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lâm*, Beirut: Dâr al-Syurq, 2000

M. Amien Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung: Mizan, 1999).

Madjid, Fakhri, *Etika Dalam Islam* (terj.), Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984

Madjid, Nurcholis, *Dialog Keterbukaan*, Paramadina, Jakarta, 1998.

Madkûr, Ibrâhîm, *Fî al-Falsafah al-Islamiyah*, Kairo: Dâr al-Ma`arif, tt

Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori FIlsafat Islam*, (*Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Thabiqulu*), Darul Maarif, Mesir.

Mahmoud, Abdul Halim, *Hal Ihwal Tasawuf*, (*al-Qhadiyat al-Tasawuf fi al-Munqidz Min al-Dhalal*), Darul Ihya, tanpa tahun

Mahmûd, 'Abd al-Halîm, *al-Munqidz min al-Dlalâl*, Beirut: Dâr

al-Kitab al-Lubbani, 1979

Manzhûr, Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukarram Ibn, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Shâdir, 1990

Marmura, Micheal E. (ed), *Islamic Theology and Philoshophy*, Albany: State University of New York Press, 1984

Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung:

Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia", dalam, "L'islam politique a l'aube du XXI'eme siecle di Teheran 28—29 Oktober 2001.

Marx Juergensmeyer, *Teror In The Name of God: The Global Rise of Religious Violence* (London: University of California Press, 2001).

Michel Foucault, *History of Sexuality*, Harmondsworth: Penguin, 1981

Michael Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, ter. H.M. Mochtar Zoerni (Yogyakarta: Qalam, 2002).

Muhammad Amin, Miska, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983

Muhammad Amin, Miska, *Epistemologi Islam,* UI Press, Jakarta, 1993

Mulkhan, Abdul Munir, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan*, Bumi Aksara, Jakarta, 1992

Mulkhan, Abdul Munir, *Teologi Kebudayaan*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995.

Nasution, Harun, *Teologi Islam,* UI Press, Jakarta, 1986

-------, *Islam Rasional*, Mizan, Bandung, 1995

Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Sri

Gunting, Jakarta, 1986

Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, ter. Harimurti dan Komaruddin SF (Jakarta: Serambi, 1996).

R. Runners, Dogobert, *Dictionary of Philosophy*, Litle Fields, Adams and Co, New Jersey, 1977

Robert W. Hefner, *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

Sadjali, Munawir, *Islam, Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa*, UIP, Jakarta, 1993.

Saripuddin HA (peny.), *Negara Sekuler: Sebuah Polemik* (Jakarta: PT Abadi, 2000).

Mahmûd, 'Abd al-Halîm, *al-Munqidz min al-Dlalâl*, Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubbani, 1979

Manzhûr, Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukarram Ibn, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Shâdir, 1990

Marmura, Micheal E. (ed), *Islamic Theology and Philoshophy*, Albany: State University of New York Press, 1984

Michel Foucault, *History of Sexuality*, Harmondsworth: Penguin, 1981

Muhammad Amin, Miska, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983

Neuman, W. Lawrence, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approach*, Edisi ketiga, Boston: Allyn and Bacon, 1997

Nasr, Abû, *History of Maghrib in the Islamic Period*, Combridge: Combridge University, 1987.

Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996

Nasution, Harun, *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, Jakarta:

Bulan Bintang, 1973

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1979

Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988

Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge: polity Press, 1999

Paul Johnson, Doyle, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern, 2* Jakarta: Gramedia, 1986

Paul Ricouer, *Hermeneutics & The Human Sciens*, Ed. Jhon B. Thompson, New York: Cambridge University, 1981

Plamer, Richard E. *Hermeneutic*, Evanston: Northwestern University Press, 1969

Poerwadarminta, W.J.S, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983

Qusri Baqir Syarif al-, *al-Nizham al-Siyasi fi al-Islam*, Najd: Najd al-Syarif, 1963

Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1996

Râzi, Abû Bakar Ibn Zakariyyâ al-, *Rasâil al-Falsafiyyah*, Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah,1973

Raziq, Mushtafa Abd al-, *Tamhîd al-Târikh al-Falsafah al-Islâmiyah*, Kairo: Mathba‘ah Lajnah, 1379

Robson, S.O., *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*, Jakarta: RUL, 1994

Rosental, E.I.J, *Islam in the Modern National State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965

Rumadi, *Renungan Santri, dari Jihad hingga kritik wacana Agama*, Jakarta: Erlangga, 2007

R. Runners, Dogobert, *Dictionary of Philosophy*, Litle Fields, Adams and Co, New Jersey, 1977

Rusyd, Abû al-Walîd Ibn, *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl*, Kairo: Dar al-Ma`ârif, tt.

Said, Edward W, *Orientalism*, Middlesex: Penguin Books, 1985Said Murâd, *Zakî Najîb Mahmûd, Arâ' wa Afkâr,* Pengantar: Athif Irâqi, Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah, 1994

Shihab, Quraish, *Tafsir al-Mishbâh*, Jakarta: Lentera Hati, 2002

Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam* (terj), Yogyakarta: LKiS,1993

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990

Syâfi'î, Muhammad Ibn Idrîs al-Imâm al-, *al-Risâlah*, Ahmad Syâkir (ed.), al-Qâhirah: 1940

Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Bairut: Dar al-Ma'rifah, tanpa.tahun

Subhi, Ahmad Mahmud, *Filsafat Etika*, Jakarta: Serambi, 2001

Suhrawardî, Shihâb al-Dîn, *Majmûmah Mushanifât Syaikh Isyrâq*, Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993

Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000

Suseno, Franz Magnis, *Pemikiran Karl Marx*, Jakarta: Gramedia, 2000

Sutrisno, FX. Mudji & F. Budi Hardiman (ed)., *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Yogyakarta: Kanisius, 1992

Syalabi, Ahmad, *Sejarah Kebudayaan Arab* (terj.), Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994

Syata, Al-Sayyid Abu Bakar ibn Muhammad, *Menapak Jalan Kaum Sufi* (terj.), Surabaya: Dunia Ilmu, 1997

Syîrâzî, Shadr al-Dîn Muhammad al-, *al-Hikmah al-Muta`âliyah*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-`Arabî, 1999

Tazyini, Tayyib, *Masyru` Ru'yah Jadîdah li al-Fikr al-'Arabî f î al-`Ashr al-Wasîth*, Damaskus: Dâr Damasyq, 1981

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988

Utsmân, Abd Karim, *Sirât al-Ghazâlî*, Kairo: Dâr al-Nahdhah, 1964

Watloly, Aholiab, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2001

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern written Arabic*, Itacha: Spoken Language Services,1976

Yazdi, Mehdi Hairi , *Ilmu Huduri*, (Bandung: Mizan, 1994)

Ziyâdah, Ma`n, (et.al.), *al-Mawsu'ah al-Falsafah al-'Arabiyah*, Kairo: Ma'had al-Anmâ' al-'Arabî, 1986

Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, ter. E. Setiawati al-Khattab (Yogyakarta: LKiS, 1987).

TENTANG PENULIS

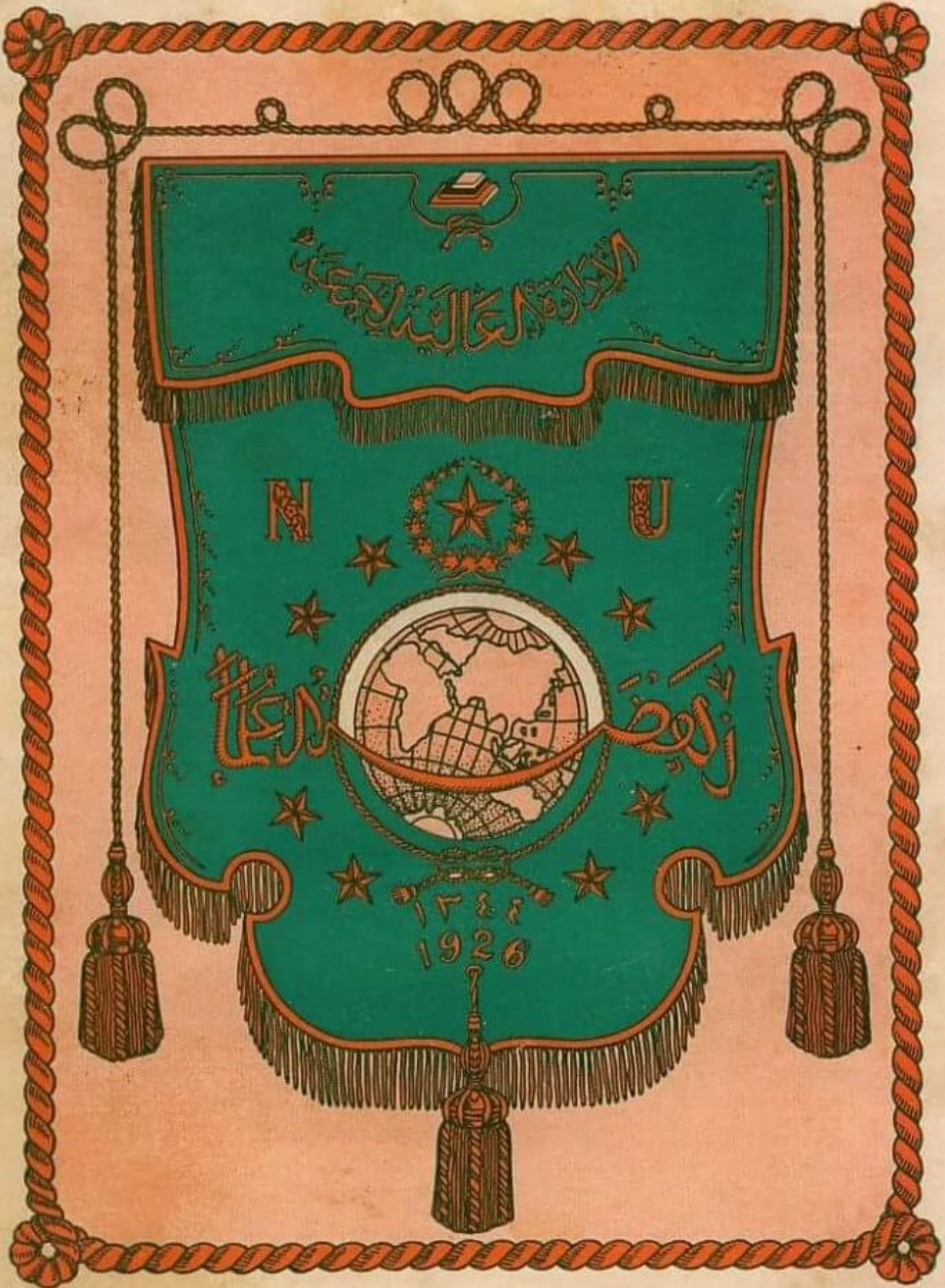
Abdul Mukti Ro'uf, lahir di Kalimaro-Cirebon, 2 Mei 1972. Setelah tamat dari Pesantren Darunnajah Jakarta tahun 1993, mengabdi sebagai guru di Pesantren Dar El Hikmah Pekanbaru Riau sembari kuliah di Fakultas Ushuluddin-Aqidah Filsafat IAIN (kini UIN) Sultan Syarif Qasim Pekanbaru. Sejak mahasiswa sudah bergiat menulis di koran daerah. Tahun 1998 menamatkan kuliah S1 dengan mempertahankan skripsi: "Hakikat Keraguan al-Ghazali: Suatu Kajian Filosofis". Minatnya pada pemikiran Islam membawanya untuk berkarir sebagai dosen dan penulis. Tahun 2000 diangkat sebagai dosen untuk mata kuliah Filsafat Islam di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pontianak hingga sekarang. Tahun 2002 menempuh pendidikan S2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan mempertahankan tesisnya pada Juli 2008 dengan titel, "Muhammad Abid al-Jabiri dan Turats Arab: Kajian

terhadap Metode dan Pemikirannya" dibawah bimbingan Prof. DR. Zainun Kamal, MA dan DR. Yusuf Rahman.

Di tengah-tengah kuliah di Jakarta, ia bergiat di sebuah lembaga profesional dibidang komunikasi alternatif di bawah payung KALAMULYA yang berkantor di kawasan episentrum Jakarta sebagai dewan pendiri dan peneliti. Pernah menggawangi majalah DIREKTORI RAMADHAN dan menjadi folenteer di beberapa lembaga kajian dan penelitian.

Minatnya terhadap menulis dituangkannya dengan menjadi kolomnis di beberapa media nasional seperti Kompas, Media Indonesia, Suara Pembaruan, Jawa Pos, Harian Merdeka, dan Pontianak Post.

Menulis di beberapa jurnal diantaranya: *Skeptisisme Al-Ghazali: Mengulas perjalanan intelektual al-Ghazali, Eksistensialisme Mulla Shadra, Jatuh bangun 'Islam-Politik': Mengurai sejarah Pemilu Partai-partai Islam dari tahun 1955-2004, Trilogi Metafisika Jalaluddin Rumi, Sejarah Radikalisme Islam pasca-Orde Baru, Epsitemologi Islam: Perspektif para Pemikir Islam Magribi, Mengenal Nalar Arab Islam: Bayani, Burhani dan Irfani), Bingkai Teologi Etnis (Respons atas konflik antar etnis di Kalimantan Barat), Tafsir Filsafat atas Perempuan* dan lain-lain.

Buku-buku yang pernah dipublikasikan diantaranya adalah: *Islam versus Orang Islam, Semua mau jadi Presiden, Manusia Super,Jalan Intelektual al-Ghazali, Alam Pikiran Arab-Islam, Kajian Epsitemologi dan Metodologi al Jabiri, Manusia: Dari mana dan untuk Apa?, Menegakkan Islam Kritis.* Kini sedang menyaipakan naskah buku Studi Islam untuk Pemula dan Islam untuk Kelas Menengah.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.